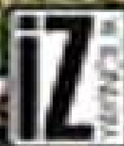
JACQUES
WAARDENBURG

İslâm ve Din Bilimleri

collège de france'da sekiz ders



İSLÂM ve DİN BİLİMLERİ

Collège De France'da Sekiz Ders

JACQUES WAARDENBURG

Çeviren:

RAMAZAN ADIBELLİ

İz Yayıncılık

İnceleme araştırma dizisi
Çatalçeşme Sokağı No: 27/2
Cağaloğlu 34110 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr
e-posta: bilgi@iz.com.tr
kapak: Medine Efe

JACQUES WAARDENBURG; 1930'da Haarlem'de (Hollanda) doğan Jacques Waardenburg, Amsterdam, Leyde ve Paris'te eğitim gördü. 1961'de Amsterdam Üniversitesinde Doktorasını tamamladı. Tezinin konusu beş "klasik" İslâmiyatçı, bunların İslâm'ı kavramsallaştırması ve İslâm dinini tasvir edişleri üzerinedir. Waardenburg, CNRS için Arap ülkelerindeki üniversiteler (1963–1964) üzerine bir araştırma yürütmüştür. 1964'ten 1968'e kadar Los Angeles'teki Kaliforniya Üniversitesinde, 1968 ila 1987 yılları arasında ise Utrecht ve Lozan üniversitelerinde ders vermiştir. Waardenburg, Lozan Üniversitesinden Din Bilimleri Profesörü olarak emekliğe ayrılmıştır.

Eserleri

- Islam et Occident face à face. Regards de l'Histoire des Religions. Labor et Fides, Genève, 1998. Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions. Labor et Fides, Genève, 1993. L'Islam : une religion. Suivi d'un débat : Quels types d'approches requiert le phénomène religieux ? (Pierre Gisel ile birlikte Red.). Labor et Fides, Genève, 1989. L'enseignement dans le monde arabe. Centre d'Études et de Recherchessur le Monde Arabe Contemporain, UCL, Louvain-la-Neuve, 1983. Les universités dans le monde arabe actuel. C. 1 : Texte ; C. 2 : Statistiques. Mouton, Paris ve La Haye, 1966. L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion : I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignon (1961, 1963). Gözden geçirilmiş üçüncü bsk. Mouton, Paris et La Haye, 1970. Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey (Ed.). New York, Oxford University Press, 1999'a yayımlanacaktır. Islam and Christianity. Mutual Perceptions since the Mid-20th Century (Ed.). Leuven, Peeters, 1998. Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions, and Islam (Ed.). Bern, Peter Lang, 1995. Profiles and International Developments in the Scholarly Study of Religion. Bern, Swiss Science Council, 1995. Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies (Ed. with P.H. Vrijhof). The Hague, Mouton, 1979. Reflections on the Studv of Religion, Including an Essav on the Work Gerardus van der Leeuw. The Hague, Mouton, 1978. Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods a Theories of Research. Vol. I : Introduction and Anthology ; Vol. II Bibliography. The Hague, Mouton, 1973 ve 1974. Paperback Edition Cilt 1 : Berlin, Walter de Gruyter, 1999'da

yayımlanacaktır. Humaniora Islamica (Ortak Ed.). 2 C. The Hague, Mouton. 1973 ve1974. Perspektiven der Religionswissenschaft. Würzburg, Echter Verlag Altenberge, Oros Verlag, 1993. Islamisch-christliche Beziehungen. Geschichtliche Streifzüge. Würzburg Echter Verlag & Altenberge, Oros Verlag, 1992. Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin. Walter de Gruyter, 1986. Hollandaca : Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid (Islam : Norm, idéal et réalité) (Red.). Weesp, Het Wereldvenster, 1984. Gözden geçirilmiş 5. bsk., Houten, Unieboek, à 1999'da yayımlanacaktır.

RAMAZAN ADIBELLİ; 1999'da Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans eğitimini tamamladı. 2001 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2002'de Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans öğrenimini Kapadokya Bölgesi'ndeki Hıristiyanlık Tarihi başlıklı tezi ile tamamladı. 2009 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora çalışmasını tamamlayarak Doktor unvanını aldı. 2010'da Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. Özellikle Dinler Tarihinde metodoloji, Anadolu'da dini gruplar arasındaki ilişkiler gibi konularda çalışmalar yapan yazarın çeşitli dergilerde yayımlanmış yazılarıyla çok sayıda tercümesi bulunmaktadır. Vehhabiler'in Ortaya Çıkışı, (Jean Raymond'dan tercüme), Karahan Yayınları, Adana 2010. Yazar, evli ve iki çocuk babasıdır.

Türkçe Çeviriye Önsöz

Elinizdeki bu kitap, yaklaşık yirmi yıl önce Paris'te verdiğim bir dizi konferanstan oluşmaktadır. Bu konferansların konusu İslâm ile ilgili araştırmalardı. Fakat aynı zamanda genel anlamda dinlerin incelenmesine ilişkin yaklaşımları da ele almıştım. Bu kitabın çevirisinin hazırlanmakta olduğunu öğrenmekten büyük memnuniyet duydum. Bu çeviri işini üstlenerek tamamına erdiren Kayseri Üniversitesi öğretim üyelerinden Sayın Dr. Ramazan Adıbelli'ye burada teşekkür ediyorum.

Dini geleneklerin taşıyanları topluluklardır. Bu topluluklar, dini olanları da dâhil olmak üzere değişimlere uğramış olan gelenekleri içeren bir tarihe sahiptirler. Aynı şekilde söz konusu topluluk açısından bu geleneklerin anlamları değişmektedir.

Dinler Tarihi araştırmalarında genel olarak ilah ya da birkaç tanrıya ilişkin düşüncesi ağırlıkta olmuştur. Benim hareket noktam ise dinlerin, yaşayan beşerî topluluklar içerisinde birer yaşayan gerçeklik olduğu yönündedir. Bu dinler, soyut felsefi sistemler olmasalar da mensupları açısından düşünce ve eylem normları içermektedirler. Uzmanlaşmış araştırmalarda dinlerin çeşitliliği göze çarpmaktadır. İyi düşündüğümüzde dinlerle dini düşünce ve uygulamaların çeşitliliğinden ziyade halkların çeşitliliğini görmeye eğilimli olduğumuz ortaya çıkar.

Diğer dinlerde olduğu gibi İslâm'ın da verili bir "şey" değil, beşerî bir topluluk olduğunu iyi görmek gerekir. Diğerleri gibi bu topluluk da tarih boyunca değişmiştir. Kültürü ve dini de kendisiyle birlikte değişmiştir. Metinlerin incelenmesi yanında İslâm konusundaki araştırmalar tarihsel gelişimleri, sosyolojik oluşumları, siyasal, ekonomik, antropolojik ve diğer farklılıkları hesaba katmalıdır.

Gelecek yıllarda Türk araştırmacılarla Avrupalı araştırmacılar arasında bilimsel alışverişlere olan ilginin artmasını umuyorum. Türkiye ile Avrupa'nın galiba akademik planda işbirliği yapmaları yararlı olacaktır. Verimli bir işbirliği, dinlerimizle ilgili bilimsel araştırmalar alanında yeni keşiflere götürebilir.

Lozan, 03 Ağustos 2010

Jacques Waardenburg

Lozan Üniversitesi Onursal Profesörü

(Din Bilimleri)

Önsöz

1989 yılında Collège de France'da İslâm ve Din Bilimleri konusunda birkaç konferans verme imtiyazına sahip oldum. Bu konferanslarda epistemolojik düşünce kaygısı ile din bilimlerinde geliştirilen ve öncelikle bana İslâmî incelemeler konusunda çok mümbit görünen bir yaklaşımı sunmaya gayret ettim. İkinci bir aşamada Müslüman entelektüel ve öğrencilerin başka dinleri inceleme hususunda giderek artan ilgisini ortaya koymak istedim. Bu ilgi, Ortaçağa uzanan ve çağdaş biçimleri içerisinde gözlemlenmesi ilginç olan bir gelenek çizgisine dâhil olmaktadır.

Konferanslar dizisinin birincisinin başlığı Din Bilimleri ve İslâmî İncelemeler, ikincisininki ise Başka Dinlere Müslümanların Yaklaşımları şeklindedir. Bu kitap, İslâm'ı doğrudan olduğu kadar dolaylı inceleme konusu olarak ele almaktadır. Aslında söz konusu olan, bir taraftan İslâm'ın din olarak nasıl inceleneceğini bilmek, diğer taraftan da Müslümanların başka dinlere ilişkin bazı okumalarını izah etmektir. Dolayısıyla bu sayfalarda İslâm, sırasıyla iki bakış açısından görünecektir: Batılı araştırmaların ve Müslüman yaklaşımların.

Kitabın birinci bölümü, din bilimlerinde metinlerin ve tarihin incelenmesi, antropoloji ve sosyoloji, karşılaştırmalı inceleme ve fenomenoloji ile İslâm'a ne şekillerde yaklaşıldığı konusundadır. Konumuz iki problematik etrafında şekillenmektedir: bir dinin mensupları tarafından yaşanılan somut anlamlar ve bu dinin kavramsallaştırılması. İslâm konusunda, söz konusu olan mümkün olduğunca geçmişte ve özellikle de günümüzde kişiler ya da özel gruplar nezdinde İslâmî verilerin anlamlarını ve aynı zamanda bunlardan sonuçlanan yorum ve uygulamaları kavramaktır. Bu tür verileri uygun biçimde kavrayabilmek için şimdiye kadar elde edilen kavramsallaştırmalardan daha uygunları elzem görünmektedir. Bu birinci bölüm, yeni bir teorik çerçeve açmayı amaçlamaktadır.

İkinci bölüm, Müslümanların başka dinleri betimlemelerine ilişkin birkaç örnek sunmaktadır. Bu konuda biz, Ortaçağ döneminin ve 19. yüzyılın özellikle önemli metinlerini tercih ettik. İçinde bulunduğumuz yüzyıla gelince tercih, başka dinlere karşı Müslümanların ciddiyetleri, düşünce kaliteleri ve bilimsel titizlik gayretleri ile sivrilen yaklaşımları yönünde olmuştur. Müslüman araştırmacıların Şehristani ya da Biruni'nin

büyük geleneğinin meşalesini yeniden ele almaları mümkündür –böyle olması da sevindirici olur-. Bu ikinci bölüm, Müslümanların araştırmalarının farklı akımlarının postulatlarını aydınlatmayı amaçlamaktadır.

Bu metinde ele alınan meseleler, İslâm üzerine yapılan yeni neşriyatların önemli bir bölümünü niteleyen çok göz alıcı ve çoğu zaman karikatüral tarzda ele alınmayacaktır. Gerçekten de burada ne başörtüsü, ne Şeytan Ayetleri’ne de İslâmî entegrizm, eylemcilik ya da köktencilik söz konusu edilecektir. Ne cihad kavramı ne de günümüzde Cezayir ya da Filistin’de karşılaşılan sıkıntılar konusuna gireceğiz. Bu kitapla İslâm dini ile ilgili düşünce ve araştırmayı daha esaslı –ve daha soğukkanlı- biçimde ele almayı arzu ediyoruz. Bu araştırmayı, İslâm’ı Batı’nın bir tür yargılamaya dayanan bir nesnesi olarak değil, İslâm’ın kendileri için esasen anlam taşıdığı bir milyar Müslümanın çeşitlenmiş ve anlamlı günlük gerçekliği olarak tasarlayabilmesi için yeniden yönlendirmeye çalışıyoruz.

Bundan dolayı bizim İslâm’a yaklaşımımız, özellikle Müslüman cemiyetler ve bazı entelektüeller tarafından yaşanılan, düşünülen ve ümit edilen şeyle özellikle ilgilenecektir. Onlara kulak vermeyi seçtik; dolayısıyla böyle bir projede değer yargılarının –olumlu ya da olumsuz olsun- yeri yoktur. Başkasını, günlük hayatta ya da önemli durumlarda somut olarak kendisini gösterdiği şekliyle yaklaşınca ister dini olsun ister olmasın Müslüman ve Avrupalı perspektifler arasında birçok ortak nokta görülmektedir. Şimdilik Müslüman –Arap, Türk ya da başka- telakkiler ileri derecede etnik merkezli, hatta çoğu zaman da kendi merkezli ve endişeli bir Batı tarafından büyük ölçüde bilinmemeye ve eksik anlaşılmaya devam etmektedir. İslâm’ın hiç kuşkusuz önemli bir rol oynadığı medeniyet karşılaşmalarını ele almak için uzaklaşmaya ve kendi bilincinde olan bir düşünceye ihtiyacımız vardır.

Burada sunulan din bilimlerindeki yaklaşımın amacı, araştırmayı sadece olgulara ve yapılara değil, aynı zamanda bizim için olmasa da başkası için anlamlı olan ya da olmuş olana, onun için anlam taşıyana açık hâle getirmektir. Bu yaklaşımı, bize din bilimi disiplinini öğreten elli yıllık entelektüel bir süreçte geliştirdik. Bu seyir Hollanda’da Haarlem, Amsterdam ve Leyde’de başladı; Paris, Tahran, Kahire ve Beyrut’taki araştırmalar ve karşılaşmalarla devam etti; Montréal, Los Angeles, Utrecht ve Lozan’da akademik biçimlere girdi.

Lozan Üniversitesinden ve daha önce de Hollanda'dan gelerek Fransa'da İslâm konusundaki tartışmayı dışarıdan takip ettik. Bizim bakışımız, "Müslümanların İslâmı'nı" daha iyi tanıma ve anlama arzusu ile harekete geçerek daha ziyade Müslümanların sorgulamalarına yöneliyordu. Utrecht ve Lozan'da bu istikamette eğitim verdim.

Bu sürecin sonunda yüksek yetkisi ve büyük özgürlük ruhu ile ün salmış bir kurum çerçevesinde bu konferansları verebilmek bir ayrıcalık olmuştur. Collège de France'da hocalık yapmış olan Jacques Berque, Henri Laoust, Louis Massignon ve Gaston Wiet, benim için örnek şahsiyetlerdir. Ayrıca bana kendimi ifade etme fırsatı veren ve daha sonra gecikmelere rağmen bunları bu şekilde yayımlamaya teşvik eden André Miquel Beye teşekkür ediyorum.

Metnin her iki bölümünün dipnotlarını asgariye indirdik. Diğer taraftan burada geliştirilen fikirleri desteklemek üzere kaçınılmaz olarak aşırı boyutlara ulaşacak bir bibliyografya yerine kendi neşriyatlarımızdan bir kaçına gönderme yapma özgürlüğünü gösterdik. Niyetimiz okurun dikkatini İslâmî incelemeler alanında din bilimlerinin çok verimli oluşuna çekmektir.

Lozan'da Claude Welscher'in dikkatli biçimde yeniden okuması olmasaydı bu metin muhtemelen günyüzüne çıkamazdı. Gerçekten de doğru biçimde özellikle de muhteşem ama bir o kadar da zor bir dil olan Fransızcada ifade edilmezse düşünce nedir ki? Umarım bu metin, İslâm'ın olduğu kadar İslâm hakkındaki söylemi de siyasetsiz ve ideolojisizleştirebilir. Umarım bu sayfalar, dündeki, bugünkü ve kim bilir belki de gelecekteki hayatın çeşitli durumları içinde Müslüman tasavvur ve davranışların dikkatlice incelenmesi için yeni bir yol açabilir. Bir kez yol gösterildi mi uygulamalı araştırmalar peşinden gelir.

Jacques Waardenburg

Lozan, 27 Ekim 1997

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN BİLİMLERİ VE

İSLÂMÎ İNCELEMELER

Giriş

İnanç ve din olarak İslâm konusu, çok uzun zamandan beri, daha doğrusu Araplar tarafından Yakın Doğu'da fethedilen topraklarda olduğu kadar Bizans ve Latin Avrupa'da Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilk temaslardan bu yana Hıristiyan bilincini kurcalayıp durmaktadır. İslâm'ın evrensellik iddiasına, tek hakiki din olarak tüm diğerlerinin yerine geçme yönündeki açık iradenin de eklenmesi bu problemi daha da ağırlaştırmaktadır. Kur'ân'a gelince, onun Kitab-ı Mukaddes ve bazı Hıristiyan dogmalara karşılık olarak en azından birkaç eleştirel metni bir araya getirdiğini kabul etmek zorundayız. Kur'ân'ın ışığı altında deşifre edildiğinde Hıristiyanlık büyük ölçüde geçersiz bir din olarak görünmektedir. Bazı kişilerin zoruna gitse de bu unsurlar, "İslâm" denilen bu dinin yine de parçalarıdır. Dolayısıyla İslâm, sadece sosyo-politik ya da antropolojik açıdan değil, bu açıdan da incelenmelidir.

Yüzyıllardan beri Avrupa'nın etrafı Müslüman ülkelerle çevrili bulunmakta ve bu sınırların içerisinde dahi birçok kişi İslâm'a inanmaktadır. Böylece Avrupa, bir taraftan örneğin eski Yugoslavya, Arnavutluk, Bulgaristan ve Türkiye'nin Avrupa'daki kısmında, diğer taraftan Tatarlar, Çeçenler ve Rusya ve Kafkasya'daki diğer Müslüman halklar gibi çok eski Müslüman toplulukları barındırmaktadır. Unutmamak gerekir ki bu yüzyılın ikinci yarısı boyunca Batı Avrupa'nın Müslüman nüfusunun hem göçmen akınları hem de Avrupalıların ihtidaları sonucunda hızlıca arttığı görülmüştür.

İslâm'ın bu yoğunlaşan varlığına rağmen bu din, temel ilkeleri bakımından olduğu kadar günlük uygulamaları açısından da geniş halk kitlesi tarafından iyi bilinmemektedir. Müslümanlar ve İslâmiyatçılar, İslâm'ın böylece "yabancı bir cisim" olarak algılanmasını ve kaçınılmaz olarak da İslâm ve Müslümanlara karşı değer düşürücü ya da hasmane tepkiler doğuran bu durumu esefle karşılamaktadırlar. Bana öyle geliyor ki bu durum karşısında İslâmî incelemeler ve din bilimleri alanındaki araştırmacıların, bilimsel ve düşünsel bir düzlemde aynı zamanda normatif ve yaşanılan bir din olarak İslâm'a yaklaşım meselesini masaya yatırması gerekmektedir. Dini meseleyi merkezine yerleştirse de böyle bir inceleme, ideolojik ve siyasi bir İslâm'ın dini yönleri ve aynı zamanda İslâmî olarak kabul edilen gelenekler ve sosyal yapılar üzerine eğilmekten geri duramaz.

Din bilimlerinin ortaya çıkışından önce Avrupa'da bazı Hıristiyan gruplar, İslâm konusunda bilgi edinmeye gayret etmişlerdir. Ortaçağda Pierre le Vénérable'dan (ö. 1156) bu yana Latin Kilisesi, İslâm ve Müslümanlara karşı üç temel tavır arasında tereddüt etmektedir. Bunların her üçü de bu diğer din hakkında bilgiler gerektirmektedir: ilk tavır apoloji ve polemik yönelimlidir, ikincisi misyonerdir, üçüncüsü ise diyalog kaygısı taşımaktadır. Ancak Hıristiyanlıktan başka bir dinin dikkate alınmasına rağmen pek az Hıristiyan İslâm'a bağımsız bir din ve inanç payesini layık görmüştür. Dokunulamaz ve mutlak surette hakiki olarak kabul edilen bir perspektiften yargılanan İslâm, ancak bir sapkınlık olarak görünebilirdi.[1] Bizatihi bir din olarak kabul edilmesi için kendisi de uzun zaman beklemek durumunda kalan Yahudilik konusunda da benzer bir problem ortaya çıkmıştır.

Modern çağda Avrupa, İslâm'a giderek artan bir ilgi göstermektedir.[2] İslâm dini ile ilgili bakış açıları dört döneme ayrılabilir:

16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar İslâm üzerine oryantalist incelemeler, Arapça ya da başka doğu dillerinde yazılan İslâmî metinler üzerinde çalışan birkaç bilginin çalışmalarında ortaya çıkmıştır. Ancak bu çalışmaların ilgilendiği husus, bizzat İslâm dininin kendisinden ziyade metinlerle alakalıdır. Buna paralel olarak seyyahlar, maceraperestler, diplomatlar ve tüccarlar, Osmanlı İmparatorluğundan, İran ya da Hindistan'dan dönüşlerinde Müslüman dünya ile ilgili ve bazen şaşkınlık yaratan tecrübelerini paylaşmaktadırlar. Diğer taraftan yazarlar ve filozoflar da İslâm dini konusunu ele almaktadırlar. Son olarak Katolik ve Protestan teologların çalışmalarını da unutmayalım.[3] Aydınlık Çağı ve daha sonra da Romantizm, İslâm'a karşı daha büyük bir açılım göstermektedir. Çok farklı motivasyonlarla hareket etseler de bu dönemlerin her ikisi İslâm'ı Avrupa'nın dışında bir tür başka yer olarak değerlendirmektedir.

İkinci dönemde yani sömürgecilik döneminde araştırmacılar, metinler üzerindeki çalışmalarını sürdürmektedirler. 19. ve 20. yüzyılda oryantalist gelenek sıkıca yerleşmekte ve orada burada din olarak İslâm'a karşı yeni bir ilginin doğduğu görülmektedir. Diğer taraftan sömürgeler gitgide artan sayıda kişinin İslâm ile temas kurmasını sağlamaktadır. Maalesef bunlar kişisel çıkarlar gütmekte ve din olarak İslâm ile ilgilenmeye pek az ilgi duymaktadırlar: askerler, sömürge idarecileri, sömürgeciler, iş adamları, küçük tüccarlar, maceraperestler… Seyyahların şaşkınlığının yerini hemen sonra, egemenliği altına aldığı halklardan üstün olduğunu doğal kabul eden

Avrupa’nın hegemonya projeleri almıştır. Bu faktör, misyoner faaliyetin artışıyla birleşince din konusunda çıkara dayanmayan karşılıklı ilişkilere tahmin edildiği üzere ciddi bir zarar vermiştir.

Ancak başka motivasyonlar da gün yüzüne çıkmaktadır. Sömürü idaresi yerel halklarla işinin dini duyguyla çarpışmaktan kaçındığı ve sömürgelerdeki Müslüman ırkları koruduğu zaman büyük ölçüde kolaylaştığını keşfetmiştir. Bu tespit neticesinde İslâm’ın “dini” -dolayısıyla saygıdeğer- yönlerini, Batılıların projelerine tâbi olan siyasi, sosyal ve kültürel yönlerden ayırt etme yönünde olan “aydınlanmış” bir Müslüman politika gelişmiştir. Bu haleti ruhiye içerisinde sömürü idaresi, misyonerlerin Müslüman bölgelere girmesini defalarca yasaklasa da Hıristiyan misyonlar yine de sömürgeciliğin altyapılarına ustalıkla adapte olmuş ve yayılmaları hızlanmıştır. Çok sayıda misyoner vaaz, eğitim, sosyal yardım, tıbbi yardım ya sadece ani karşılaşmalar ve sohbetler aracılığıyla temas kurdukları Müslüman dini için gerçek bir ilgi göstermektedir. Ancak İslâm’ın bilimsel incelenmesi konusunda bunların gözlemleri ve tecrübeleri sömürü idarecilerininkinden daha mütevazı tutkulara dayanmaktaydı ve üstelik bunlar ancak tek tük yazılmıştır. Bununla birlikte bu karşılıklı ilişkiler, yaşayan bir din olarak İslâm’a karşı yeni bir ilginin ilk işaretlerini oluşturmaktadır.

20. yüzyılın ortasında sömürgeleştirilen Müslüman ülkelerin çoğunluğunun bağımsız olmasıyla birlikte Avrupalıların İslâm’a karşı ilgileri tamamıyla bir belirsizliğe bürünmüş görünmektedir. Sufilerin mistik İslâm’ı, kültürlü çevrelerce bu isme layık, manevi ve güzel bir din olarak değerlendirilirken sömürgecilik çağında olduğu gibi İslâm’a ait olduğu ileri sürülen ya da Batılı modele direnen her tür gelenekselcilik ya da siyasi faaliyet, kınanma konusu olmaktadır. Dinî ya da manevi alanla sınırlı kaldığı sürece İslâm hoş karşılanmakta ama sosyal proje ya da siyasi teşkilatlanma söz konusu olduğu andan itibaren Avrupalıların tavrı sertleşmektedir. İslâm’ın algılanışındaki bu belirsizlik, özellikle Avrupa’nın –en azından resmi olarak- dini ile siyasi, manevi ile dünyevi olan arasındaki eski karşıtlığına dayanmaktadır.

Müslüman ülkelerin yeni bağımsızlıkları, sömürgeciliğin ilk yıllarında olduğu kadar Avrupalılarla Müslümanlar arasındaki ilişkileri alt üst etmektedir. Avrupa işgalinin sona ermesiyle, özellikle 50’li yıllardan sonra diyalog, kültürler ve dinler arasındaki diyalogda birçok uygulama bulan bir

tür susam hâline gelmiştir. Diyalog düşüncesinin bu ortaya çıkışı, din olarak İslâm'ın daha uygun okunmasına yadsınamaz biçimde katkı sağlamıştır.

İkinci Dünya Savaşından bu yana inceleme konusu olarak İslâm'a özerklik atfeden her şeyden önce araştırmadır. Böylece birçok ünlü oryantalist böylece açıklık ve sempati ruhu içinde kendilerini tamamen İslâm'ın dini metinlerinin incelenmesine vermişlerdir. Bunların ilgisi, bu yazıların içerdiği dini düşünce ve maneviyata yönelmekte, bunlarla ilgili tanıklıkları geniş bir halk kitlesine ulaşmaktadır. Fransa'da Louis Gadret (çoğu zaman Georges Anawati ile işbirliği hâlinde), Henri Laoust, Henry Corbin ve Roger Arnaldez ve aynı zamanda Mohammed Arkoun gibi Louis Massignon'dan ilham alan araştırmacılar İslâmî düşünceye daha büyük bir ilgi göstermektedirler.

Jacques Berque ve Vincent Monteil gibi araştırmacılar sahaya inmekte; Maxime Rodinson altyapılar ve ideolojiler perspektifinde yaşantıyı analiz etmektedir. Almanya'da Josef van Ess, ilk yüzyıllardaki İslâm'a ait teolojik düşünceyi açarken Annemarie Schimmel bütün bir mistik ve şiirsel maneviyat evrenini keşfettirmektedir. İngiltere'de William Montgomery Watt, din olarak İslâm'ın sosyo-tarihi şartlanmışlıklarını ispat etmektedir. Tarihsel araştırmalarında çok farklı olan Bernard Lewis ve Albert Hourani, İslâm ile Batı, Müslüman çoğunlukla Yahudi ve Hıristiyan azınlık arasındaki ilişkilere yeni bir ilgi göstermektedir. Tüm bu araştırmalar, metin ve bağlamını karşılaştırmakta, dini gelenek ve hareketleri, toplumla, yapıları değişimleri ile olan çeşitli ilişkileri aracılığıyla aydınlatmaya çalışmaktadır. Din, bu incelemelerin merkezinde yer almamakta ama ayrıntının titizlikle araştırılmasının ötesinde yeni teorik çerçevelerin geliştirilmesi Müslüman toplumların kültürel ve dini ifadeleri ile ilişkili olarak ilerlemesinin analizini mümkün kılmaktadır.

Bana göre dördüncü ve yeni bir dönem, İslâm dinin daha dinamik ve ideolojik hâle gelince yalnız sosyal yapılar aracılığıyla uygun şekilde kavranılamaz olduğu yetmişli yıllarda başlamaktadır. Yakın Doğu'da İsrail Devleti'nin kurulması, ekonomik krizler, ihtilaller, iktidarı ele geçirmeler ve aynı zamanda birçok silahlı mücadele geleneksel toplumları şiddetli biçimde sarsmıştır. 50'li ve 60'lı yıllarda oluşturulan dengeli bir gelişim paradigması buna dayanmamıştır. 60'lı yıllarda Nasır, İslâmî sosyalizmden söz etmekte, on yıl sonra ise Muammer Kaddafi "devrimci İslâm" diye adlandırdığı şeyi uygulamaktadır. 1979'da yapılıp daha sonra "İslâmî devrim" hâlini alan İran devriminden bu yana onlarca İslâmî ve İslâmcı

hareket, Müslüman dünyanın her tarafından zuhur ederek İslâm'ı ve İslâmî kimliği yeni bir biçimde ifade etmektedir.

Hafızası Müslüman dünya ile bu çok sayıdaki karşılaşmanın hatırasını taşıyan Avrupa, sınırlarının dışında ve içinde İslâm'ın yeni bir varlığını karşılamalıdır. Seksenli yıllarda önceden Müslüman ülkelerden gelmiş ve çoğu zaman ailelerini yanlarına getiren önemli sayıda göçmen gitgide açık biçimde Müslüman kimliklerini ileri sürmektedir. Bundan on beş yıl önce İslâm'ın Avrupa'ya doğru "nakli"[4] diye nitelendirilen bu fenomen, yetmişli yıllardan bu yana sosyolojik, antropolojik ve sosyo-politik araştırmaların konusunu oluşturmaktadır. Müslüman medeniyetin dilleri, toplumları ve tarihlerine ve hatta İslâm'ın talimatları ve doktrinlerine nadiren aşina olan bu disiplinlerdeki araştırmacılar için din konusu, öncelikli bir ilgi merkezini oluşturmamaktadır. Bunların çalışmaları her şeyden önce göçmenlerin Batılı toplumlara entegrasyonu üzerinedir.

Çok çeşitli Müslüman grupların Avrupa'daki varlığı, "hakiki" İslâm'ı ya da en azından "din" olarak İslâm'dan anlaşılması gereken şeyi tanımlamak söz konusu olduğu zaman araştırmayı belli bir açmaza sürüklemiştir. Bu mesele, sadece Avrupalıların değil diasporadaki Müslümanların da karşısına çıkmaktadır. Müslüman ülkelerin neredeyse tamamında İslâmî ve İslâmcı yeni hareketlerin ortaya çıkışı, kafa karışıklığını daha da artırmıştır. Müslüman ve Batılı medeniyetlerin çarpışması ile ilgili yeni söylem (Samuel P. Huntington)[5] de zihinleri bulandırmıştır. Terörist suikastlar ve bu hareketlerin siyasi faaliyetleri istisna edildiğinde İslâm kavramının bizzat kendisi sorunlu hâle gelmektedir. Aslında bütün bu hareketler Kur'ân, Şeriat ve genel olarak İslâm'a çağrıda bulunsalar da ideoloji, sosyal talepler ya da iktidar mücadelesi ile alakalı olan unsurlara zıt olarak "dini" unsurların katı bir ayrımı meselesi içinden çıkılmaz hâle gelmektedir. Bu hareketlerin birçoğu Batı'yı reddettiklerini hiç gizlememekte ve örneğin Ruşdi ya da başörtüsü meselesinde olduğu gibi bizzat Avrupa'da Sokak gösterileri için mensuplarını yoğun biçimde harekete geçirebileceklerini göstermektedir. Bunların iyi bilgilendirilmemiş bir kamu nezdinde meydana getirdiği endişe böylece net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu karışıklığa kurbanları bu kez Müslümanlar olan Bosna ve Çeçenistan'da olduğu gibi bizzat Avrupa'daki savaşlar da eklenmektedir.

"İslâm dini" ile kastedilen şeyi tanımlamanın zorluklarının ötesinde bütünüyle İslâm konusu, teolojik veya manevi düzlemden ziyade özellikle duygusal düzlemde ve aynı zamanda sosyal ve siyasi düzlemde yeni

ifadelerle ortaya çıkmaktadır. Gelecek sayfalarda bizi meşgul edecek konu budur. Onu bilimsel araştırma bakış açısından, daha doğrusu Din Bilimleri perspektifinden işlemeye gayret edeceğiz.

Bu kısa giriş sonucunda okur, birkaç zaruri açıklama yapmamıza izin verecektir. Araştırmacılar ve inananlar, normatif bir din olarak İslâm'ın incelenmesi ile uygulama ve hayat tarzı olarak İslâm'ın incelenmesi arasında ayrım gözetme noktasında genellikle mutabıktırlar. Biz de aynı şekilde hareket edeceğiz.

Normatif (inanç hakikatleri ve davranış normları) İslâm, ilmihallerde ve topluluk içerisinde kabul gören metinlerde kayıtlıdır. Bu metinlerin neredeyse hepsi Arapça yazılmış ve dini olarak İslâm ile ilgilenen herkes için bunların incelenmesi zaruri görünmektedir. Klasik mecmua, en azından beş tür metinden oluşmaktadır: (1) Birinci dinî malumat kaynağı olan, mutlak bir otoriteye sahip, eski ile yeni yorumlarla (tefsir) çeşitli perspektiflerde incelenebilen Kur'ân; (2) ikinci dinî malumat kaynağı olarak kabul edilen Sünneti (Gelenek) oluşturan hadisler; (3) Fıkıh metinleri, sırf dini düzlemde olduğu kadar toplumsal ve bireysel düzlemde davranışları düzenleyen dinî kanunun (Şeriat) talimatları ile ilgilidir; (4) Kelam metinleri doğru teolojik doktrinlerle ilgili olup her şeyden önce aklın kullanımı ve İslâm'ın dışında ya da içinde yer alan ve yanlış olduğuna hükmedilen doktrinal konumların çürütülmesine dayanmaktadır; (5) Tasavvuf (mistik) ve irfan (gnoz) metinleri inanan kişiyi maneviyat konularında aydınlatmaktadır.

Müslüman düşünürlerin nazarında normatif İslâm bir birlik oluşturmakta ve çeşitli yorumları mümkün kılmaktadır. Normatif İslâm'ın kökleri, bir taraftan vahiy – bir "ilahi kelam" bütünü- olarak kabul edilen Kur'ân ve diğer tarafta da Müslüman topluluğun tarihine, özellikle de dini metinler konusundaki bilgileri dolayısıyla topluluk içerisinde bir otorite sahibi olanların düşüncesinin tarihine dayanmaktadır. Tanrı, onun birliği ve tekliği (tevhid) ve Muhammed'in onun peygamberi olduğu ile ilgili spesifik inanç (şehadet), Müslüman inancının ve kimliğinin kurucusudur. Kur'ân'ın vahyedilmiş bir Kitap, bilinmesi gereken hakikatlerin kurucusu ve her tür dini bilginin örnek modeli olarak kabul edilmesi, eski geleneğin (sünnet) ve dinî kanunun (Şeriat) talimatlarının insanın takip etmesi gereken kuralların kurucusu olarak kabul edilmesi de gerekmektedir. Şehadet, Kur'ân, Sünnet ve dinî kanunun hepsi birlikte "normatif" denilen İslâm'ı oluşturmaktadır.

Yaşanan ya da pratik İslâm ile dindarlığı, dinî ve manevi hayatı ve aynı zamanda kendilerini açıkça "İslâmî" olarak değerlendirdikleri ölçüde Müslüman toplulukların gündelik hayatını kastetmekteyiz. Bu düşünce, yerlere ve zamanlara göre, siyasi ve sosyal, etnik ve kültürel bağlamlara göre farklılık arz eden ampirik gerçeklikleri hesaba katmaktadır. Müslüman toplumları incelerken araştırmacının dikkatini her biri kendi yaşanan din biçimlerine sahip olan Müslüman kültürlerin büyük çeşitliği çekmektedir. Normatif İslâm, belli bir temel birlikle nitelenip metinlerin incelenmesiyle ele alındığı hâlde yaşanan İslâm, hayat biçimlerinin çok büyük çeşitliliği ile ayrılmakta ve saha araştırmalarının konusu olmalıdır.

Bu konuda din bilimleri olgular, dini fenomenler ve dinler konusunda bir araştırma alanı açmaktadır. Dillerin ve edebiyatların incelenmesinde tarih, karşılaştırmalı incelemeler, din sosyolojisi, din antropolojisi ve din psikolojisi gibi birçok disiplin bu alana dâhil olmaktadır. Uygulamalı hermenötik ise dinî fenomenlerin ilgili gruplar ve kişiler için anlamlarını çözmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla söz konusu olan temelde disiplinlerarası araştırmalar olduğu için biz, din bilimlerinden söz ediyoruz. [6]

I. İslâmî İncelemeler[7]

1. “İslâm” Kavramı

Bilimsel araştırma “İslâm” terimine gündelik dilde kullanılandan çok farklı bir anlam yüklemektedir. Din bilimleri “İslâm”dan bahsederken değer yargılarına, savunmacı veya eleştirel amaçlara ve hatta siyasi stratejilere, ideolojik, dinî ya da teolojik değerlendirmelere de dayanamazlar. Araştırma süreci açısından “İslâm” inceleme konusunun statüsü, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm, Şintoizm ya da Afrika dinlerininkinden hiç de farklı değildir. Gerçekten de hangi fenomen düşünülürse düşünülsün, bilimsel metot araştırmacıyı mümkün olduğunca büyük bir objektiflik ve tarafsızlığa zorlamaktadır. Din bilimleri tek bir hedefe tâbidir: bilmek ve anlamak.

Diğer taraftan alışılmış kullanımın aksine her ne kadar dışlayıcı olmasalar da “İslâm” kavramının iki farklı özel anlamını ayırt etmek istiyoruz. “Geniş anlamda” İslâm diye nitelendirebileceğimiz birinci anlam, Müslümanlar tarafından oluşturulan ve hayata geçirilen medeniyetlere, kültürel birliklere ve topluluklara atıfta bulunmaktadır. “Dar anlamdaki” İslâm kavramında ise daha özgül olarak kendilerini “Müslümanlar” olarak tanımlayan, İslâm’ı dinleri olarak kabul eden grupların veya bireylerin inancına ve hayat kurallarına gönderme yapmaktadır.

Ancak bu iki tanımlama, bu kavramın karmaşıklığını incelemek için yeterli değildir, zira bu kavram tarih boyunca çeşitli anlamlara sahip olmuş, toplu ya da bireysel olarak yaşanmasına göre farklı bir anlam kazanmış ve kabulü geniş ölçüde kendisini ifade ettiği ortamlara bağlı olmuştur. Araştırmamızı ilgilendiren yönüne gelince, bu “İslâm” kavramının en önemli faydası, kimlik kazandırdığı gruplar ya da bireyler için değerlerden, normlardan ve gerçekliklerden oluşan dini bir sistem oluşturmasından kaynaklanmaktadır.

Müslüman toplumlarda “İslâm” hakkındaki söylem, söylemde bulunanların düşüncelerini, beklentilerini, kuşkularını ve doğrularını nakletmektedir. Böylece din bilimleri “İslâm” kavramı üzerine eğilirken bir taraftan sağlam bir işlemsel kavram oluşturmaya diğer taraftan da Müslümanların gündelik yaşamındaki bu dini sistemin anlamlarını gün yüzüne çıkarmaya gayret etmektedir.

“İslâm” terimi ile önceden içeriklerini ve anlamlarını tanımlamadan –ve dolayısıyla sınırlandırmadan- bir araştırma sahasını tayin etmek, inceleme konusuna karşı daha büyük bir itibar sağlamaktadır. Hiçbir zaman “İslâm” basit bir şey olarak değil, bilakis gözlerinde yapaylıkları dışında İslâm’ın anlam sistemi olduğu ek bir anlam boyutu içeren ampirik verilere Müslümanlar tarafından verilen anlamlar bütünü olarak görünmektedir. “İslâmî anlamlar”a bu şekilde sahip çıkılması ve iletilmesi aracılığıyla Müslüman topluluk farklılaşmakta ve dünya çapında bir tür dini commonwealth olarak ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla “İslâm”ı incelerken biz bir inanç ve bir din, dini ve sosyal bir aidiyet sistemi ve toplumsal bir teşkilat tarzı ile ilgilenmekteyiz. Bu bakımdan İslâm terimin İslâmî anlamı ile bir dindir, yani Batı’nın genellikle “dini” diye nitelendirdiği şeyden daha geniş bir gerçekliğe uygulanmaktadır.

2. İslâmî İncelemeler ve Din Bilimleri

A. İslâmî İncelemeler ve Dinlerin Tarihsel İncelenmesi

Bir dinin tarihsel incelenmesi genellikle inananların sahip oldukları tarih dışı algılarla ciddi biçimde ters düşmektedir. Bunlar [inananlar], dinlerin tarihsel gerçekliği üzerine yapılan araştırmalara karşı çoğu zaman göreceli bir duyarsızlık –bazen de husumet- göstermektedirler.

Bu tür din incelemesi 19. yüzyılda araştırmalarına kaynakların eleştirel incelenmesini dâhil eden tarihsel disiplinlerin genişlemesi çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, kayıp medeniyetler ve kültürler hakkında bilgilerin oluşmasını sağlamıştır. Aynı zamanda eski dillerin ve doğulu dillerin incelenmesi metinlere nüfuz edilmesine imkân vermiştir. Az bir süre sonra dinler tarihi özerk bir disiplin olarak oluşmaya başlamış, 1870’lere doğru önce İsviçre ile Hollanda’da daha sonra 1880’lere doğru Fransa’da kabul edilmiştir. Fransa’da Collège de France’da eğitim verildiği gibi École Pratique des Hautes Études’de yeni kurulan “Sciences religieuse” [Din Bilimleri] diye adlandırılan ve Section’da da [5. Bölüm] dersler verilmeye başlamıştır. Sonraki yıllarda Avrupa ve Amerika’daki birçok üniversite bu öncülerin arkası sıra yürümüştür.

Ancak genel dinler tarihi alanındaki araştırmaların ortaya koydukları bilgiler, İslâmî veriler üzerinde çalışan araştırmacılar arasında çok az ilgi çekiyor görünmektedir. Bunun sebeplerinden bir tanesi muhtemelen İslâm’ı

hem Hıristiyanlık'tan hem de İkinci Dünya Savaşına kadar temel araştırma konuları olan Akdeniz çevresindeki dinler ile yazısı olmayan dinlerden ayıran önemli farklılıklardır. Birkaç İslâm bilimcisi kadim İslâm, Yahudilik ve Doğu Hıristiyanlığı arasındaki tarihsel ilişkilere belli bir önem verse de bunlara Antik Çağ dinlerinin, klasik ve Helenistik dinlerin, Hint ve Uzak Doğu dinlerinin tarihi kendi, araştırma konularıyla çok az bağlantılı görünmektedir.

İslâm bilimcilerinin genel dinler tarihi karşısındaki nispi ilgisizliği, temel görevlerinden biri Arapça, Farsça, Türkçe ya da "İslâmî" olarak kabul edilen diğer dillerdeki mevcut çok sayıdaki el yazmasını incelemekten ibaret olan İslâmî incelemelerin gerektirdiği dil bilimi konusunda giderek artan uzmanlaşmadan da ileri gelmektedir. Bu parametrelere daha somutları da eklenmektedir: Üniversitelerin çoğunluğunda İslâm bilimcilerin repertuarı, dar anlamda İslâmî literatürlerin ve medeniyetlerin tarihinin incelenmesi yanında bu kez çok geniş anlamda "İslâmî" olarak kabul edilen dillerin ve literatürlerin önemli bir bölümünü içermektedir. Son olarak o dönemdeki İslâm bilimcilerin büyük bir bölümünün dini fenomenlere karşı dinler tarihçilerine göre çok daha az ilgi gösterdiklerine dikkat çekelim. Fransa'yı istisna edersek bunlar çoğu zaman teoloji fakülteleri bünyesinde çalışmakta ve çalışmalarını Eski ve Yeni Ahit'in Umwelt'indeki dinlerle yani İsrail dininin, eski Yahudiliğin ve ilk Hıristiyanlığın tarihsel çevresi ile sınırlandırmaktadırlar. Üstelik bunların çalışmaları bazen teolojik problematiklere dayanmaktadır.

Bu bağlamda yine de birkaç araştırmacı müstesna tutulmalıdır. Örneğin İsveç'te Tor Andrae (1885–1947) çalışmalarını ilk dönemdeki İslâm'ın bağlamsal incelenmesi, özellikle de Süryani ve Manikeist bağlamlar üzerine yapmaktadır. Hollanda'da ünlü Sami dinleri uzmanı ve İslâm bilimci Arent Jan Wensinck (1882–1939) İslâm'ı Sami dinlerin genel tarihine dâhil etmektedir. İspanya'da Miguel Asin Palacio (1871–1944) İslâm'ın Ortaçağ Hıristiyanlığı üzerindeki etkisi ile ilgilenmektedir. Paris'te Ortaçağ İslâm ve Yahudi düşünceleri uzmanı olan Georges Vajda (1908–1981) bunların karşılıklı etkilerinin neler olabileceğini günyüzüne çıkarmaya gayret etmektedir. Son olarak İslâm mistisizmi hakkındaki incelemeleri ile tanıdığımız Louis Massignon (1883–1962), Şii düşüncesi hakkındaki çalışmaları aracılığıyla vahyedilmiş kabul edilen bir metne dayanan peygamberi dinler meselesini problematik hâle getirmeyi başaran Henry Corbin'in (1903–1978) isimlerini zikretmeyi unutma hatasına düşmeyelim.

Metot konusunda İslâm tarihçileri genel dinler tarihinin geliştirdiği yöntemlere bağlı kalmaktadırlar: Metinlerin iç ve dış tenkidi. Bu yöntemleri ortaya çıktıkları ortam ve bunları etkileyebilecek dış faktörlerle ilişkilendirerek özellikle Kur'ân ve hadislere uygulamaktadırlar. Böylece bazı araştırma akımları şiddetli biçimde eleştirel bir zihniyetle Muhammed'in dini düşüncesini Yahudi veya Hıristiyan etkilere indirgemeye çalışmaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde o şahsiyet kuşkusuz özgünlüğünün esasını yitirmekte ve ait olduğu Arap sosyo-politik bağlamından bağımsız olarak ilerliyor görünmektedir. Kur'ân metninin halife Osman tarafından tespit ediliş tarihi de ciddi biçimde tartışma konusu edilmektedir. İslâmî mistisizmin kökenleri ve çileci pratiklerin, Hıristiyan teolojisinin ve Yunan felsefesinin kelam ve felsefe üzerindekine benzer etkileri ya da Hint etkisi taşıması konusundaki heyecanlı tartışma hâlâ akıllardadır. Tarihsel-eleştirel araştırmanın saldırılarına maruz kalan sadece İslâm değildir. Fransa'da Hıristiyanlık, Ernest Renan (1823–1892) veya Alfred F. Loisy'nin (1857–1940) kalemi altında benzer bir muameleye tabi tutulmuştur. Bu şekilde tarihsel hakikat vasıtasıyla yazar birçok dini geleneğin aldatıcı karakterini ispat etmeye çalışmaktadır. Bazen bir şahsiyetin ya da fenomenin tarihsel varlığının kesin surette tasdik edilmemesi bunun basit ve kayıtsız şartsız inkâr edilmesi için yeterli olmaktadır.

Temelde metinlerin incelenmesine dayanan İslâmî verilerin tarihsel incelenmesi, İslâmî temsillerin, uygulamaların ve dinî düşüncenin tarihi içerisinde "klasik" biçimde gösterilebilir. Bağlamsal tarihsel yaklaşım ise global bir çevrede "dini" olayların bazı dış nedenlerini, sosyal yansımalarını keşfetmeyi ya da toplumların veya toplulukların karşı karşıya kaldıkları somut problemleri yeniden kurma imkânı vermektedir. Böylece tarih boyunca dinî ve siyasi Müslüman sorumluların zamanın isteklerine cevap verebilmek için İslâm'a ya da "İslâmî" değerlere ne ölçüde başvurduklarını bilmek oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Sonuçta söz konusu olan, İslâm'a yapılan bu atıfların gerçekten çözüm üretme imkânı sağlayıp sağlamadıklarını ya da bunların herhangi bir dinî telakkiden uzak biçimde gerçekleştirilen tercihlerin dinî yönden meşrulaştırmaya yarayıp yaramadıklarını tespit etmektir.

B. İslâmî İncelemeler ve
Dinlerin Karşılaştırmalı İncelenmesi

Dinlerin tarihsel incelenmesi kullanılmaya başlanıldığında İslâm ile Yakın Doğu'daki İslâm öncesi dini sistemler arasındaki bazı benzerlikleri göstermeyi mümkün kılmaktadır. Örneğin Eski Ahit tarihi ve literatürü uzmanı Julius Wellhausen (1844–1918) ile William Robertson Smith (1846–1894) eski İsrail dini, İslâm öncesi dinler ve ilk [dönem] İslâm arasındaki benzerlikleri ortaya koymaktadırlar. Diğer taraftan eski İsraillilerin dini hakkındaki sorulara cevap verme umuduyla Robertson Smith araştırmalarını çağdaş bedevi âdetlerine kadar yaymıştır. A. J. Wensinck (1882–1939) araştırmayı daha da ileriye götürerek Batı-Sami dinleri ile İslâm arasında yapısal benzerlikler keşfetmiştir. Wensinck, İsrail dinindeki bazı gelişmelerin ve 4. ila 7. yüzyıl arasındaki Hıristiyan çileci beklentilerin ilk dönemdeki İslâm'ın bazı yönelimleri ile örtüştüğünü özellikle kaydetmektedir.

Çok sayıda ve çeşitteki karşılaştırmalı yöntemler farklı amaçlara hizmet edebilmektedir. Bir dinî sistemde kesin olarak tespit edilen bir fenomen başka bir yerde –aynı kültürel sahaya ait olması tercih edilerek- anlamı daha kapalı görünen benzer bir fenomenin belirlenmesine ya da aydınlatılmasına katkıda bulunabilmektedir. Daha geniş ölçekte daha az netlikle olsa da karşılaştırma, dinî sistemleri bütünlükleri içerisinde kavrayabilmektedir.

Karşılaştırmalı bir incelemenin başarısı temelde tayin edilen hedeflere bağlıdır: İncelenen fenomenlerin özgüllüğünü ya da aksine bunların benzerliğini ya da bir türün veya yapının değişimlerini ispat etmek. İslâm üzerine yapılan bu tür araştırmalar ilk etapta üç büyük monoteist dinin teolojik öğretileri, ahlâkî ve hukuki talimatların karşılaştırılmasının tercih edildiğini göstermiştir. Daha sonra bu araştırmalar çeşitli halk dinlerinde ortak olan birçok inanç ve adeti ortaya çıkarma noktasında katkı sağlamıştır. Son olarak bu tür araştırmalar üç monoteist dinin maneviyatı ve mistisizmindeki benzerlikleri sık sık göstermiştir.

Karşılaştırma açısından yaklaşıldığında İslâm, duruma göre "monoteist dinler", "peygamberî dinler", "kitabî dinler" ya da "Şeriat dinleri" gibi kategorilerin bir unsuru olarak görünmektedir. Gerçekten de İslâm, kendileri de bir Kitaba, sahih bir geleneğe ve dini değerde bir şeriata sahip olan diğer peygamberi dinlerle birçok özelliği paylaşmaktadır.

3. Yeni Yönelimler

A. Birkaç Belirleme

Sembolik okulda kültürel antropoloji İslâm’dan bahsederken öncelikle her biri kendi özel gelenekleri ve âdetleri ile donatılmış ırkların ve grupların dâhil olduğu Ümmete has sembolik kültürel sistemi kastetmektedir. İslâm’ın, bu farklı grupların dinî olarak incelenmesi bazı özel durumları içermektedir.

Öncelikle daha önce belirttiğimiz gibi “İslâm” kavramı, kullanan kişilere göre çok farklı özel anlamlara gelmektedir. İslâmbilimcilerine göre “İslâm”, inceleme konusu anlamına gelmektedir. Buna karşılık bu aynı “İslâm”, normları ve değerleri ile Müslümanlara hakikat olarak görünmektedir. Son olarak bizim anladığımız şekliyle din bilimleri “İslâm” ile Müslümanların bizzat kendi gözlerinde büründüğü anlamlar aracılığıyla keşfedilmesi ve incelemesi gereken dini bir referansı kastetmektedir.

Daha önce önsözde söylenildiği üzere “normatif İslâm” ve “yaşanan İslâm” veya “uygulanan İslâm” diye alışılmış biçimde adlandırılan şeyi ayırt etmek gerekmektedir. Normatif İslâm, otoritesi birçok Müslüman grubun kültürel farklılıklarını aşan talimatlar, normlar ve değerler bütünü olarak görünmektedir. Bu normatif İslâm, ulema ve fukaha gibi uzmanlar tarafından meydana getirilen metinlerde tespit edilmektedir. Bu, dinin “kaynaklarından” (usûl’üd-din) çıkarılmaktadır: Özellikle Kur’ân ve Sünnetten daha sonra da icma ve kıyastan. Bundan kaynaklanan Kur’ân ve Sünnet yorumları özellikle bunlar arasından gelenekselleşenler nispi bir otoriteye sahiptir. Bu normatif unsurlara özel durumların, mutabakatların ya da rasyonel tercihlerin gerekçelerinden kaynaklanan başkaları da eklenmektedir. Normatif İslâm’ı tespit edecek hiçbir organize makam mevcut değildir. Dolayısıyla onun yorumu tamamıyla açık hâldedir.

Yaşanılan İslâm ise müminlerin gündelik hayatlarını oluşturan ve böylece de meşru ve dolayısıyla da İslâmî kabul edilen hayat tarzlarını, uygulamaları ve adetleri içermektedir. Bu, duruma göre geleneksel veya halka ait, mistik ya da gnostik, reformist veya fundamentalist, siyasi ya da militan bir İslâm’dır. Bunların hepsi kendi normlarını ve gerektiğinde kendi normatif İslâm versiyonlarını geliştirmektedirler. Kaçınılmaz olarak yaşanılan İslâm, normun daha resmi versiyonları ile gerilime girmekte ve gerekirse normatif İslâm’ın temsilcileri olan ulema ve fukaha tarafından seküler kolun uymak zorunda olmadığı bir mahkûmiyete uğratılabilmektedir.

Son olarak, en büyük ihtiyatı metodoloji konusunda göstermek uygun olur. Gerçekten mümkün mertebe teorik, deneysel ve de objektif bir bilgi

hiçbir şekilde incelenen toplulukların salık verdikleri hakikatler, değerler veya ideallerle karıştırılmamalıdır. Dinî hakikatleri ilan eden veya onlarla mücadele eden bir din bilimi böylelikle bilimsel bir disiplin olma statüsünü kaybetmiş olur. Olgularla (incelenen kişilerin veya grupların oluşturdukları) anlamlar arasında ayrım gözetmek her bilimsel çözümlemeden önce gelmektedir.

Bu bağlamda basit ama belirleyici olan şu gerekliliğe cevap vermezse hiçbir karşılaştırma geçerli olarak kabul edilemez: Karşılaştırılabileni karşılaştırmak. Örneğin hiçbir ciddi metodoloji bir toplumun veya dinin olgusal gerçekliğini başka birinin idealleri veya maneviyatı ile karşılaştırma imkânı vermemektedir. Aynı şekilde Müslüman bir toplumun veya ülkenin İslâm konusunda başka birinden daha fazla temsil ediyor olarak kabul edilebileceğini doğrulamaz. Eğer bazı Müslümanlar falan toplumun filan diğer toplumdan daha “İslâmî” olarak değerlendiriyorsa bu değerlendirme de bizzat bir inceleme konusunu oluşturmaktadır. Ele aldığı gerçeklikleri yargılamak araştırmacıya düşmez.

B. Teoriler ve Metotlar

Filoloji, tarih ya da sosyoloji ile sınırlı kalmamak kaygısıyla birçok araştırma akımı metinlerin incelenmesini daha geniş perspektiflere dâhil eder. “Modern İslâm” diye adlandırdığı konu üzerine yaptığı çalışmalar çerçevesinde Wilfred Cantwell Smith[8] İngiliz Hindistanı bağlamında siyasi ve ekonomik çıkarlar yelpazesi ile bağıntılı olarak İslâm’ın yeni ifadelerini bu şekilde analiz eder.

İlk İslâm’ın yeni yorumu özellikle sosyoloji ve bilgi sosyolojisi aracılığıyla İslâmî düşüncenin bağlamsal ve problematik hâle getirilmiş incelemesine yönelmesinden önce William Montgomery Watt’ın[9] kaleminden çıkmıştır. Bu arada Kur’ân metninin ve ilk dönemdeki İslâm’ın eleştirel incelenmesi devam etmiştir.[10]

Antropolojide Clifford Geertz[11] semboller sistemi olarak değerlendirilen kültürlere ilişkin yayıcı bir teori çerçevesinde Müslüman toplumların yapıları ve sembolik alanlarla ilgilenmiştir.

Mohammed Arkoun[12] gibi araştırmacılar çağdaş İslâm dini konusunda belirgin bir ilgiyi paylaşırlar. Bunlar kendilerini filoloji ya da tarih ile sınırlandırmazlar. Bunların arasında en titiz olanlar incelenecek malzemeye yaklaşırken epistemolojik sorgulamalarında gerçek bir dakiklik kaygısı ve bununla birlikte hoş bir tazelik göstermektedir.

İslâm’ın tarihsel ve karşılaştırmalı incelemelerindeki metodolojik açıdan bu yeniden yönelmeler din bilimlerinde genel olarak tarihsel ve karşılaştırmalı incelemelerin tanıdıkları ile çok zayıf ilişkilere sahip görünmektedir.[13] Aslında bunlar daha çok saha tecrübelerinden ve Müslüman ülkelerin sömürgeye son verme seyrinden kaynaklanmaktadır. Önceleri özellikle Avrupa’da İslâm daha çok modern dünya için fazla uygun olmayan tarihsel bir fenomen –medeniyet, din, gelenek- olarak incelenmiştir. Bağımsızlıklarla birlikte yeni bir tarih ve İslâm’ın da içerisinde rol oynadığı toplumların yeni yapılanmaları başlamıştır.

İki dünya savaşı arasında İslâm dünyadaki ikinci din, zengin ve üstelik çok önemli bir siyasi potansiyele sahip bir din olarak ortaya çıkmıştır. Müslüman ülkelerin bağımsızlık mücadelesi ve maiyetindeki ihtilaller, Yakın Doğu’daki ve Hint-Pakistan alt kıtasındaki çatışmalar ve özellikle de “İslâmî” hareketler, 1979 yılındaki İran devrimi İslâm’ın muazzam hareket kapasitesini açığa vurmuştur. İslâm, zihinleri değişime uğratabileceğini ve müntesiplerine yeni evrenleri açabileceğini göstermiştir. En azından görünürde şartlı ittifakların ötesinde İslâm dünyası kendi işbirliği, ekonomik ve sosyo-politik şebekelerini oluşturmaktadır. Bu ülkelerin geleceği Batı’nın kontrol alanı dışına çıkmakta ve gitgide tahmin edilemez hâle gelmektedir.

Batı’da İslâm’ın yaşayan bir din olarak kabul edilmesi din bilimleri araştırması açısından belirleyici bir aşamayı oluşturmaktadır. Paradoksal olarak bu kabul, her şeyden önce misyonerlerin işidir. Tecrübeleri sonucunda –Ortodoks, Katolik veya Protestan- Kiliseler, İslâm’ın yalnızca akidesini, dini uygulamalarını ve ahlâkî ilkelerini devam ettirme hususunda değil, aynı zamanda bunları hem dikkat çekici bir devamlılıkla hem de yeni yorumları kabul ederek yayma hususundaki kapasitesini kabul etmek zorunda kaldılar. İster Hıristiyan, ister Müslüman isterse de laik olsunlar insanların benzer zorluklarla karşılaştığı ve herkesin gayretlerinin birleştirilmesiyle bu zorlukların daha kolay aşılacağı zamanla anlaşılmıştır. Bu durum, çoğu zaman farklılıkların ötesine geçmeyi ya da ortak bir davada buluşmayı ve bir diyalog başlatmayı mümkün kılmaktadır.

İslam’ın özellikle dini boyutu konusunda Batı’nın ilgisinin artmasına katkıda bulunan etkenler arasında diyalog çabalarının dışında, İslam ile Hıristiyanlık arasındaki ve İslam dünyası ile Avrupa arasındaki tarihsel ilişkilerin daha iyi bilinmesinin vurgulanması gerekir.[14] İslâm’ın çağdaş boyutunu hesaba katmak yeni bir araştırmacı kuşağını Kur’ân’ın, hadislerin

ve Şeriatın yeni yorumları üzerine ve aynı zamanda İslâm dünyasında faal olan sosyal ve dinî yeni hareketler üzerine eğilmeye sevk etmektedir.[15] Din olarak İslâm'a karşı bu ilgi artışı onun siyasi boyutuna gösterilen ilgiden yine de çok daha azdır.

Normatif İslâm'ın ve yorumlarının incelenmesi dışında din bilimleri yaşanılan İslâm'a, yani hayat tarzı ve sosyal yönelim olarak İslâm'ın dinî yönlerine daha çok önem vermektedir. Bu tür araştırmalar sömürgecilik döneminde daha önceden de yürütülmüştür –tabiî ki durumun içerdiği zorluklar ve olağanlıklarla birlikte-. Son yıllarda bu konulardaki araştırma, özellikle sosyal bilimlerin daha özel olarak da kültürel antropolojinin katkıları sayesinde çok ilerlemiştir. Bu gelişmeler yalnızca olguların incelenme planını değil, aynı zamanda teorik çerçevelerinkini de etkilemektedir.[16]

II. İslâmî İncelemelerde

“Din” Problemi

1. Giriş

Kültürlerarası araştırma ile ilgili olan diğer disiplinlerde olduğu gibi İslâmî incelemelerdeki başlıca epistemolojik engel, yalnızca betimlemeye değil, aynı zamanda İslâmî fenomenlerin analizine ve bilimsel yorumuna uygun kategorilerin geliştirilmesi olarak görünmektedir. Bu konuda kültürün ve incelenen dinin oluşturduğu kavramlarla yetinmek mi gerekir yoksa ciddi bir araştırma, mutlaka yeni ve kesin bilimsel bir terminolojiden mi geçmektedir? Kategoriler ve kavramlar problemi, [araştırmacının] kendi kültürünün tarihsel incelenmesi durumunda ortaya çıkmakta, başka kültürlerin ve dinlerin incelenmesi esnasında daha belirgin hâle gelmektedir.[17]

İslâm’a ilişkin mevcut kavramsallaştırmaların çeşitliliği ve Avrupa, Amerika veya başka yerdeki araştırmacının bizzat kendi toplumu içinde yürürlükte olan İslâmî kavramlar da hesaba katıldığında bu problematik daha karmaşık hâle gelmektedir. Ne kadar ciddi olursa olsun hiçbir araştırma, alışılagelmiş söylemlerden ve daha geniş anlamda içerisinde üretildiği ortamın etkilerinden mutlak surette soyutlandığını iddia edemez.

Somut dini metinlerin, uygulamaların ve söylemlerin aksine –ki bunlar ampirik olarak kavranabilen unsurlardır- ister tarihsel, ister antropolojik, ister sosyolojik ya da başka türden olsun, bir “din”in bütünü, araştırmacının bir inşası olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla bir dinin ampirik verileri, büyük ölçüde kategorilerin tercihi ve incelenen fenomenlerin kavramsallaştırılmasına bağlıdır.[18]

İslâmî incelemeler tarihinde, kategori ve kavram tercihleri yüzünden İslâm’ın herhangi sağlam bir dinî içeriğe sahip olduğunu basit ve açık bir biçimde reddeden araştırma akımları görülmüştür. Böylece İslâmî gerçeklik, sonucuna inananların katlandığı kötü rastlantıdan doğan bir yanılsama düzeyine indirgenmiş bulunmaktadır. Bu durum ampirist, pozitivist ya da Marksist yönelimli çalışmaların –çünkü söz konusu olan bunlardır- bizim dini fenomenlere ilişkin bilgimizi önemli ölçüde zenginleştirmekten alıkoymamıştır. Bu “indirgemeci” girişimlerin sonuçları, araştırma konusunda değer yargılarının, önceden belirlenen kategorilerin ve netice

itibari ile yalnız dilbilimsel, siyasi veya sosyal boyutuna indirgenmiş bir "İslâm" kavramının zarar verici rolünün açık bir ispatıdır. Aksi yönde bir kusur da bulunmaktadır. Bu durumda ise bir din olarak İslâm'ın inşası için gerekli kategorileri yazarın kanaatleri belirlemektedir.

Din bilimleri açısından bir din olarak İslâm'ın incelenmesiyle ilgili temel soru şu şekilde ifade edilmektedir: İslâm'ı müstakil bir inceleme konusu olarak kabul edip, ona Batıya ait sosyal, moral, manevi ya da estetik kriterlere göre yaklaşmayan bir araştırmanın nitelikleri neler olmalıdır? İslâmî verileri salt maddi veya salt manevi, pozitivist ya da idealist bir süzgeç aracılığıyla okuma eğilimine nasıl engel olunmalıdır?

İslâm'ı kavramsallaştırmak, teorik çerçevelerin oluşturulmasını gerektirmektedir. Bir din ve medeniyet olarak İslâm, diakronik açıdan –tarihsel yönden- dinî ve kültürel bir gelenek ve senkronik açıdan –sosyal yönden- bir dinî ve kültürel yönelim çerçevesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki bakışın her biri İslâm'ı dağınık "olgular" bütünü ya da az çok soyut bir "düşünce" olarak değil, kendilerini Müslüman olarak gören kişiler ya da topluluklar tarafından yaşanılan bir gerçeklik olarak ele almaktadır. Metinler, uygulamalar, anıtlar, profan ya da kutsal sözler önce araçsız olarak daha sonra da İslâmî bir atıfla ortaya çıkmaktadır. Bu yönden bunlar, metafizik nesneler hâline yükseltilmedikleri takdirde normatif bir öz ya da zatiyet olarak "İslâm" diye adlandırılmaya alışık olunan şey ile hiç alakalı değildir.

Bir norm, değerler sistemi ya da anlamlar demeti olarak İslâm, bağımsız bir gerçeklik olmaktan çok daha ziyade kişiler -Müslümanlar, Müslüman olmayanlar, araştırmacılar vs.- için var görünmektedir. Dolayısıyla siyasi ve dinî söylemlerde genellikle atıfta bulunulan İslâm'ın bu "öz"ünün aslında fenomenin inşası ile alakalı olduğu için hiçbir gerçek içeriğe sahip olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Herhangi bir fenomene dinî bir boyut kazandırılabilir. Bu durumda o fenomenin okunuşu, ister istemez kişilere ve bu dinî anlama sahip olup olmadığına göre farklılık arz etmektedir. Dini ya da başka olsun, hiçbir anlamın fenomenin içinde ve özünde olmadığı açıkça görünmektedir. Uzun lafın kısası, hiçbir fenomen özü itibariyle dini değildir. Dinî anlamın bir tür sabitlenmesi olarak kutsallaşma süreci, her zaman ikinci bir aşamada gerçekleşmektedir. Genellikle bu aşamayı topluluk tarafından kurumsallaştırılması ve böylece de "dinî" hâle gelişi takip etmektedir.

Araştırma açısından fenomenlerin inananlar nezdindeki –dini, estetik, sosyal vs.- anlamı “dini”, “ideoloji” ya da “iman” gibi terimlerin kullanımından vazgeçildiği zaman daha büyük bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır. Bu kavramlar felsefi, teolojik ya da sosyal imalarını zorunlu olarak taşıdıkları Batılı söylemle alakalıdır. Müslüman toplumların ve geniş anlamda İslâm’ın dinî yönleri ile ilgili ciddi bir bilimsel yaklaşım, Müslümanların dinî bir anlam atfettikleri belirli fenomenlerin üzerinde yoğunlaşmalıdır. İkinci etapta, her kişi veya cemiyete özgü ve bunların dinî anlamlarının algılanmasının temelinde yer alan yorumsal tarzları aydınlatarak bu araştırmayı ayrıntılı hâle getirmek söz konusudur.

Bu perspektifte, tekil dinî fenomenler her şeyden önce işaretler ve semboller değerine sahiptir. Bir din adı olarak İslâm kavramı, her şeyden önce anlamların organon’u, sentezi ve sistematikleştirilmesine yaramaktadır. İşaretler ve semboller olarak bunlar, ayât değerine sahiptir. Gerçekten de Müslümanın hayatı temelde onu yönlendirmek üzere önüne konulan ve duruma göre Kur’ân’da, tabiatta, tarihte ya da kişisel bir düşüncede bulunan ayetler, işaretler veya sembollere göre düşünmek ve amel etmekten ibarettir. Bu işaretleri deşifre etmek ve bunların anlamını keşfetmek müminlere düşmektedir. Ayetler, ilahi vahiy ile beşerî düşüncenin buluşma noktalarını temsil etmektedir. Müslümanlar tarafından okunması, dinî yönelimlerine, yer ve dönemlere göre değişen işaretler ve semboller sistemi olarak İslâm’ı incelemek bizce İslâm’ı bir din olarak incelemenin en iyi formülünü oluşturmaktadır.

İşaretler ve sembollerden oluşan açık bir sistem olarak İslâm’ı bu şekilde kavramsallaştırmak, onu, İslâm’a tamamen yabancı inanç ve düşünce sistemlerinden kaynaklanan kapsayıcı Batılı kavramlar altında gömülü kalmaktan kurtarmaktadır. İyi kullanıldığında bu kavramsallaştırma, uygun olmayan formüllerin tekrar tekrar kullanımı ile bazen çok bozulan çeşitli özgün anlamlar paletine yol açmaktadır. Üstelik bizzat Müslümanların yorumlarından hareket eden bu araştırma tarzı, araştırmacıyı, incelediği toplumların, grupların ya da kişilerin kaygılarına yakınlaştırmaktadır. Son olarak bize öyle geliyor ki bu yaklaşım, Müslüman toplulukların tarihi ve yaşantısı altında yatan temel ve tekerrür eden bazı yorum yapılarını aydınlatmayı mümkün kılmaktadır.

2. Beşerî Bilimlerin Çerçevesi

Beşerî bilimler, özellikle de dilbilimsel, edebi ve tarihsel incelemeler, İslâmî incelemelerin gelişmesine büyük ölçüde katkı sağlamış ve bugün hâlâ bu incelemelerin bel kemiğini oluşturmaktadır. İslâm'ın üç "klasik" dili olan Arapça, Farsça ve Türkçeye ilişkin bilgiler, İslâm dini ve medeniyetinden türeyen metinlere doğrudan ulaşma imkânı sağlamıştır. Bugüne kadar yayımlanan metinler, elde bulunan devasa külliyatın –ki bu da hâlâ yeterli yayımlara ihtiyaç duymaktadır- çok az bir bölümünü oluştursa da yine de bugün önemli yazılar, tercümelere sahiptir ve böylece de geniş bir Batılı halk kitlesi için ulaşılabilir hâle gelmektedir. Edebi sanatlar, tarihçilik ya da dini edebiyat gibi edebi türlerin kristalleşmesi, bunlara daha büyük bir açıklık kazandırmakta ve metinleri, yazarları ve okurları kendi bağlamları ile ilişkili olarak analiz etme imkânı vermektedir. Henüz kısmen gerçekleşmiş olsa da bu çalışmalar, özellikle Henri Laoust (1905–1983) ve Josef van Ess gibi araştırmacılar sayesinde düşünceyi yeniden oluşturma çabasına yol açmıştır. Louis Massignon (1883–1962) ise yazılı şekilde ifade edildikleri ve metinlere ulaşılabildiği ölçüde tarih boyunca Müslümanların temel dini tecrübelerinin neler olduğunu nakletmiştir.

Böylece üretildikleri ve kullanıldıkları ortamların kültürel ve dinî perspektifleri göz önünde bulundurularak birçok dini metin yeniden okunmuştur. Dinî metinlere, özellikle de Kur'ân ve hadislere müracaat tarzları, İslâm tarihindeki büyük normatif geleneklerin yerini belirleme imkânı vermiştir. Birçok durumda, bu metinlerin cevap verdikleri var sayılan sorgulanmalar yeniden oluşturulmuştur. Örneğin hermenötik, semantik ya da semiotik gibi bazı beşerî bilimlerdeki yeni yönelimlerin İslâmî incelemeler içerisinde özellikle de metinleri, yaşanan gelenekleri ve davranışları kavrama biçimi konusunda önemli yankılar uyandırdığına da işaret edelim.

3. Sosyal Bilimlerin Katkısı

19. yüzyılın ortalarında doğan sosyal bilimler, 20. yüzyılda günümüzdeki İslâmî incelemelerin ilerlemesine büyük ölçüde katkı sağlamış olan etkili teoriler ve metotlar meydana getirmiştir. Sosyal bağlamın çözümlenmesi, dinî fenomenlere yeni bir açıklık getirmekte ve anlaşılması için elzem olan birçok bilgi sağlamaktadır. Saha araştırmalarından hareketle sosyal bilimler, dini fenomenlerin çeşitli tür ve

grupların sosyal gerçekliğini ve gelişimini yöneten genel kuralları ortaya koymayı özellikle hedeflemiştir.

Müslüman toplumlarla ilgili birkaç araştırma yine de 20. yüzyıldan önce gerçekleştirilmiştir. 16. yüzyıldan itibaren Batılı seyyahlar İslâm ülkelerinde özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nda, Safevi İmparatorluğu'nda ya da Moğol İmparatorluğu'nda keşfettikleri gelenekler, âdetler ve yaşam tarzları ile ilgilenmişlerdir. Yine de bu ilgi sınırlı kalmış ve ancak 18. yüzyılın sonundan itibaren özellikle Avrupalıların Müslüman bölgelere gitgide yerleşmesi nedeniyle bu toplumlara karşı gerçek –bugün bizim "sömürgeci" diye nitelendirdiğimiz- bir ilginin doğduğu görülmüştür. Sömürgelerde ve himayelerde, "yerli" meselelerden sorumlu idarecilerin, görevlerini yerine getirebilmek için sorumlu oldukları Müslüman toplumların siyasi, ekonomik ve sosyal yapılarını dikkate almaktan başka çareleri yoktu. Bu durum daha sonraları Kuzey Afrika için "sömürgecilik etnografyası" diye nitelendirilen ve niteliği, öncelikle metropollere yararlı oluş derecesi ile ölçülen oldukça etnik merkezli bir disiplini meydana getirmiştir. Üstelik bu anketlerle bir araya getirilen malumatlar, yerel halkların bilgisine sunulduğunda sosyal kargaşalar ve siyasi istikrarsızlık doğuracağı endişesi ile Avrupalılara hasredilmiştir.

Yaklaşık 1914 yılına kadar aralarında hükümet için çalışanlar da dâhil olmak üzere neredeyse hiçbir antropolog ve sosyolog, sömürge sisteminin kalıcı olduğundan kuşku duymuyordu. Batı kamuoyu ise her şeyden önce hükümetlerin, sömürge idarecilerinin, sömürgelilerin, tüccarların ya da misyonerlerin sağladıkları betimlemelerle beslenmektedir. Bunların, İslâm hakkında olumlu tablolar çizdiklerinin çok nadir olduğunda kuşku yoktur. Bu durum, sömürgecilik politikası olmayan Avrupa ülkelerinde de yer almaktadır. O dönemde toplanan veriler her ne kadar uygun olmayan bir zamanda açıklanmış olsa da bunlar, bugün hâlâ önemli bir bilgi kaynağını teşkil etmektedir. Diğer taraftan, araştırmacıların hepsinin sömürgeciliği savunmadıklarına da dikkat çekelim. Alanda çalışanlar arasında birçoğu yerli halkların lehine hareket etmiş ve Batı'nın sömürgeleri aşırı biçimde işletmesine karşı çıkmıştır. Genel olarak geçmişteki İslâm medeniyetine tanıklık eden metinlerin incelenmesine yönelik olan beşerî bilimler ise İslâm'a karşı değer düşürücü önyargılara daha az bedel ödemiştir. Ne yazık ki beşerî bilimler, çağdaş Müslüman toplumlara çok az yer vermektedir.

Modern Islam in India: a Social Analysis adlı kitabında Wilfred Cantwell Smith, İslâmî incelemeler konusunda 1943 yılında modern

çağdaki Müslüman bir toplumun gelişimine ilişkin "Marksçı" diye nitelendirilen isabetli bir sosyolojik analiz sunan ilk kişidir. Bu kitap, Müslüman yazarların İslâm ile ilgili telakkileri, kuşakların işleyişi ile İngiliz sömürgesi olan Hindistan'ın ekonomik, sosyal ve siyasi bağlamı arasındaki ilişkiyi tespit etmesi bakımından farklılık arz etmektedir. Fransa'da Louis Gardet'nin 1954 yılında yayımlanan La Cité musulmane adlı kitabı, genellikle normatif olan Ortaçağ metinlerinden hareketle ideal Müslüman cemiyetin, onun kurumsal, siyasi, sosyal ve dinî yapılarının ve en önemli değerlerinin resmini çizmektedir. Gardet'nin kitabı, İslâm'ı bir düşünceler, talimatlar bütünü ya da siyasi bir sistem olarak değil; saygı değer, kendi kurallarına ve yapılarına sahip orijinal bir cemiyet olarak ele almıştır. Fransa'da Emile Durkheim'in öğrencilerinden hiçbirinin İslâm'ı bir ihtisas konusu olarak ele almaması, acınacak bir durumdur. Böylece bu din, uzun bir süre Fransa'daki sosyoloji çalışmalarının dışında kalmıştır.

Sosyal bilimler arasında kültürel antropolojinin, İslâmî incelemelerin gelişmesine katkıda bulunan disiplinlerin en ön safında yer aldığını zikretmeyi değer. Zira halkları ve toplumları, kurumları ve kültürel ifadeleri ile ilişkili olarak ilk önce bu disiplin incelemiştir. Antropologlar, alan araştırmaları yapmakta ve yabancı kültürleri yargılamadan anlamaya çalışmakta tereddüt etmedikleri ve bazen de bunlara karşı açık bir sempati duydukları için sarf ettikleri çaba daha da önem taşımaktadır. Antropoloji çalışmaları önce "ilkel" denilen geleneksel toplumlarla ilgili olmuş ama bu disiplin geliştikçe araştırmacıların ilgileri gitgide kültürel ve sosyal değişime yönelmiştir. İslâm'ın içindeki cemaatler, hareketler (İhvan-ı Müslimin) ve kurumlar (camiler, medreseler), dinî otoritelerin (ulema, murabutlar, şeyhler) rolü gibi özel bir ilgi ile karşılanmıştır. Bazı bölgelerin ya da şehirlerin sosyal tarihi ile ilgili incelemeler görünmeye başlamıştır. Dört cildi, 1924 ila 1954 yılları arasında yayımlanan Annuaire du monde musulman adlı eserinde Louis Massignon, o dönemdeki Müslüman toplumlarla ilgili olgusal verilerin dökümünü yapmaktadır.[19]

İlk kültürel antropoloji araştırmalarından çok azı özellikle İslâm dünyası ile ilgilidir. Ancak yavaş yavaş bu disiplin, Müslüman toplumların ve kültürlerin incelenmesi konusunda önem kazanmıştır. Kültürel antropolojide İslâm'ın dinî ve sosyal boyutuna özgü teorik ve metodolojik problematikler, örneğin İngiltere'de Ernest Gellner ve ABD'de Clifford Geertz tarafından ele alınmıştır. Arap dünyasının sosyolojisi ve sosyal tarihi

konusunda Jacques Berque (1910–1995) ya da Maxime Rodinson'un araştırmalarını zikretmek yerinde olur.

Teoriler, metotlar ve özel modellerle dolu olan sosyal bilimler, yakın geçmişte Müslüman toplumlarla ilgili çalışmaların karşılaştığı çok sayıdaki etnik merkezciliği açıklığa kavuşturmuştur. Batı ile İslâm dünyası arasındaki kültürlerarası ilişkiler, araştırmanın kendi içine kapanması yüzünden ağır bir bedel ödemiştir.

4. Sosyal Bilimler ve Din Kavramı

Sosyal bilimler, özellikle alışılagelmiş İslâm tanımlamalarını ve aynı zamanda "din" teriminin gündelik kabullerini, yeniden sorgulamak suretiyle İslâmî incelemeleri yeni bir bilimsel titizliğe sevk etmiştir. İster Batılı ister Müslüman olsun, dinî geleneklerin kendileri de Hıristiyan, Yahudi veya Müslüman topluluklar içerisinde kabul edilebilecek ama bu dinlerin ya da başka herhangi bir dinî fenomenin tarafsız ve objektif olması beklenen bir inceleme için kesinlikle uygun olmayan din kavramları sunmaktadır.

Hıristiyanlığın dümen suyunda giden Batı, uzun bir süre "dini", maddi ya da cismani gerçekliğe zıt ve bazen de mistik olan manevi bir gerçeklik olarak değerlendirmiştir. Bu bakımdan Batı, "kutsal" ile "profan", "saf" ile "kirli", "dinî" ile "seküler" arasındaki alışılagelmiş dikotomileri tekrar etmektedir. Dini, manevileştiren ya da idealleştiren bu tür kavramsallaştırma, bu zıtlıkların mutlak bir karakter arz etmediği İslâm –ya da Yahudilik- ile ilgili araştırmalar için özellikle uygunsuz görünmektedir. Bu tür din kavramı, Yakın Doğu toplumlarına oldukça özgü olan normlarla davranışlar, dinî düşüncelerle profan faaliyetler, değerlerle günlük hayat arasındaki çeşitli etkileşimleri gün yüzüne çıkarmaktadır.

Bunun aksine, her ne kadar isabetli olsa da dini, sırf sosyolojik ya da siyasi yönden kavramsallaştırmak, İslâm'ı canlı bir inanç olarak değerlendirmekten neredeyse tamamen vazgeçerek en iyi ihtimalle ona sosyal ya da siyasi bir sistem statüsü tanımaktadır. Bundan hareketle İslâm'ı tek amacı nüfuz sahasını genişletmek olan sosyo-politik bir bütüne indirgemeye bir adım kalmış ve çoğu zaman bu adım da atılmıştır. Bu tür bir kavramsallaştırma, İslâm'ın bazı sosyo-politik yapılarını ve pratiğe dökülüşlerini karşılaştırma imkânı verse de bu dinin ahlâkî, varoluşsal ve manevi boyutunu tamamen göz ardı etmektedir.

İslâm dinî geleneği ise her zaman İslâm'ı bir bütün olarak düşünme yönünde yüksek bir eğilim taşımıştır. Bu kapsayıcı tasavvur, her şeyden önce dinlerine inanan ya da bir arayış içinde olan kişilerin eseridir.

Bilimsel yöntem ise, holistik bir tasavvurun homojen bir bütünlük inşa ettiği yerde sistemi oluşturan unsurlar arasında bazı farklılıkları ve bir tarafta normlar, değerler ve düşüncelerle diğer tarafta davranışlar, özel çıkarlar ve günlük hayat arasında indirgenemez gerilimleri algılamaktadır. Din bilimlerinin ve İslâmî incelemelerin titizlik beklentileri karşısında kuşatıcı ve mutlak bir din kavramı somut olgular gibi düşünce sistemlerinin de her tür eleştirel analiz imkânını tehlikeye sokmaktadır. Din bilimleri alanındaki bir araştırmacı, hiçbir zaman bizatihi var olan "mutlak" dinlerle değil, inananlar arasında dini fenomenleri kutsallaştırma ve dinlerini mutlaklaştırma eğilimi bulunan beşerî fenomenlerle karşı karşıyadır. Disiplinlerin kendilerine belirledikleri perspektif ve hedeflere göre dinî fenomenler, kâh sosyal, kâh psikolojik, kâh siyasi fenomenler olarak görünecektir.

Teorik planda İslâmî incelemeleri metinlerin incelenmesine sevk eden beşerî bilimler örneğinde olduğu gibi sosyal bilimler, İslâmî incelemeleri İslâm'ı Batı'ya ait dini düşünceler ve kavramlar aracılığıyla çözmemeye, genel fikirler üzerine dayanmak yerine elle tutulur sosyal verilerden hareketle çalışma yapmaya yöneltmiştir. Sosyal bilimler, dinleri toplumların ve bunların kültürünün bütünleyici parçası olarak değerlendirdiği için Müslüman bir toplum ya da kültür, dini "içeren" bir bütün olarak görünmekte ama bunun tersi geçerli olmamaktadır. Bu açıdan, bir din, kültürel ve sosyal bir alt sistem gibi görünmektedir.

III.“İslâm” ve Din Bilimleri

1. Din Bilimleri ve Yaklaşımları

Din bilimleri, beşerî ve sosyal bilimler alanında yer almakta olup, bir yandan özellikle dinler tarihini, karşılaştırmalı din incelemelerini ve din fenomenolojisini, diğer yandan da din sosyolojisini, din antropolojisini ve din psikolojisini içermektedir. Din bilimleri, amacı, dinî olguları ve bunların anlamlarını tespit etmek, izah etmek ve anlamaktan ibaret olan ampirik ve rasyonel yöntemlere tabidir. Din bilimleri, “olgular” olarak işlemek için dini verileri “objektif”leştirmekte, daha sonra da ilgili kişiler ve gruplar için bunların anlamlarını incelemektedir. Din bilimleri, özel fenomenler kadar dinî sistemlerin bütününe göz atabilmektedir.

Özel fenomenlere olgular şeklinde yaklaşmak, nispeten basit bir şey olsa da dinin bütününe aynı tarzda yaklaşmak hemen problemli bir hâl almaktadır. Dinlerin fiilen özel “olguları” mı oluşturduğu, yoksa bu dinlere yalnızca olguların bileşimi olarak mı yaklaşmak gerektiği konusunda bir tespitte bulunmak hakikaten zor görünmektedir. Araştırmacı, bir dine yaklaşırken kaçınılmaz olarak, farklı akımlara mensup kişilerin veya grupların her birinin dinî sisteme dair kendi özel yorumlarıyla karşı karşıya gelmektedir. Az çok özümsenmiş ve tutarlı olan bu okumalar, incelenmekte olan sisteme ilave oldukları için analiz esnasında görmezden gelinemezler. Öyle görünüyor ki dinleri inşa eden şey, yorumlardır; bunun tersi değil. Bu durum araştırmanın, özellikle de epistemoloji alanında ihtiyatlı olmasını gerektirmektedir.

Sonuç itibariyle din bilimleri, dinî fenomenleri ya da dinleri birer obje olarak ele aldığında iki temel tespit ortaya çıkmaktadır. Bir yanda, bizatihi problem oluşturan bir durum söz konusu olsa da, metinsel, tarihsel veya sosyal olgularla karşılaşırız. Diğer yanda bu olgular, dinî bir nitelik taşıdıkları ölçüde inananlar açısından özel bir anlam kazanmaktadır. Bu subjektif boyut, düşünce tarzlarını ve dolayısıyla da toplumları çoğu zaman ilerlettiği için bizim için son derece önemlidir. Dinî verilerin bilimsel incelenmesi, olgularla bunların anlamları arasında net bir ayrım yapmaktan geçmektedir. Dini olguların düzgün bir çözümlemesi, hiçbir durumda bunların inananlar nezdindeki anlamlarını bir yana bırakmamalıdır. Tam

aksine, dinî fenomenlerin ve dinlerin anlamlarının bilimsel ve eleştirel incelenmesi, kanaatimce din bilimlerinin çoğu zaman ihmal edilen önemli bir yönünü teşkil etmektedir.

Gerçekliğin unsurlarına ilişkin dinî okumaların analizi meselesi bizi ilerdeki sayfalarda meşgul edecektir. Gerçekten de bana öyle geliyor ki yorum meselesi, hakikat ve gerçekliğe ilişkin her tür meseleden önce gelmektedir. Bu yeni izah tarzı, keyfî ya da yanıltıcı görünebilse de inananlarda bulunan ve kavranması söz konusu olan bir anlamı meydana çıkarmaktadır. Subjektiflik, dinî bilincin karakteristiği olsa da onu mutlaka hesaba katmak gerekmektedir.[20]

Şu hâlde din bilimlerinin İslâmî incelemelere spesifik katkısı, her şeyden önce din kavramının daha iyi oluşturulmasından ve bu genişletilmiş dinî veriler alanının yeniden sorgulanmasından ibarettir. Araştırma konusunda –Müslümanlar arasında olduğu kadar araştırmacılar arasında- İslâm'a ilişkin alışılagelmiş bazı telakkilerin yapı bozumu, din olarak İslâm hakkında yeni yaklaşımlara yol açmıştır. Bence problematik, - ilgili inananlar kadar Batı kamuoyu tarafından da- temelde irrasyonel bir gerçeklik olarak kabul edilen bir araştırma konusu, yani bir "din"e rasyonel biçimde nasıl giriş yapılacağı meselesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Aşağıda bu rasyonel araştırma çabasının imkânını ve meşruluğunu gösterebilmeyi ve İslâmî incelemelerde yeni perspektifleri göstermeyi umuyorum. İslâmî fenomenleri, tarihsel anlamları ya da sosyal işlevlerine göre sadece olgular olarak değil, aynı zamanda bunların subjektif dinî anlamlarına göre ele almaktayız. Ampirik olarak işleyen bu araştırma, kanaatimce din bilimlerinin İslâmî incelemelere en iyi katkısını temsil etmektedir –tabiî ki yeterince kaynağa sahip olmak şartıyla-.

Örneğin İslâm'ın Kur'ân üzerine temellendiği yönündeki kabul, bu kitabın Müslümanlar tarafından "İslâmî" vasfını üstlenen her şeyin nihai normu olarak kabul edildiği gerçeğini dikkate almak şartıyla ancak uygun biçimde anlaşılacaktır. Bu normatif ve mutlak karakter, öncelikle Kur'ân'ın Müslümanlar tarafından mucizevi bir vahiy olarak kabul edilmesinden ileri gelmektedir. Bilimsel tabirle Müslümanların Kur'ân'ın ilahi bir vahiy olduğuna ve İslâm'ın "mutlak" bir din olduğuna inanmaları, belirleyici bir unsuru oluşturmaktadır. Araştırma için sonuç itibariyle Kur'ân ve İslâm'ı bizzat oluşturan şeyi tespit etmek yeterli değildir. Fakat bunların Müslümanların nezdindeki "subjektif" anlamı son derece önemlidir. Dolayısıyla din bilimlerinde İslâm'ı biz "bizatihi" bir din olarak değil,

Müslümanlar için özel bir dini değere sahip bir gerçeklik olarak değerlendiriyoruz. Bu yaklaşıma göre Kur'ân bizatihi kutsal bir kitap değil, Müslümanların dini, yani "kutsal" bir karakter atfettikleri bir kitaptır.

İlk etapta dinlerin, kendi tarihleri ile zenginlik kazanan ve toplumlara kendini empoze eden spesifik birimler oldukları doğru olmakla beraber bu durum, eleştirel bir düşünceyi de çağırmaktadır. Genellikle "din" olarak nitelendirilen şey, çok daha geniş ve heterojen kültürel ve sosyal geleneklerden gelen unsurların bir toplanması olarak değerlendirilebilir. Bu unsurlara dini bir anlam atfedilmesi, çoğu zaman bunların harikulade ve "başka" bir kaynaktan gelen, zaman dışı ve sıradan mekânın dışında yer alan unsur, eylem ve motivasyonlara dayandığına inanılmasından dolayıdır.

Gelenekler bizatihi dinî değildir; yalnızca "dinî olarak" algılanan bazı unsurlar bu şekilde değerlendirilebilir. Böylece söz konusu olan artık basit gündelik olgular değil, bir grup ya da kişi için dinî bir anlam taşıyan işaretler ve sembollerdir. Bu unsurlar, anlam çekirdekleri olarak görünmekte ve düşünce sisteminin kalbinde yer alabilmektedir.

Böylece bu bakış açısıyla dinler, diakronik olarak daha geniş kültürel geleneklere dâhil olan alt kültürlerdir ya da senkronik olarak daha geniş sosyal birimlerin parçası olan alt topluluklardır. Özellikle, evrensellik iddiası taşıyan mesajı, yeni ve müesses toplumdan farklı bir dinî topluluk için temel teşkil eden bir kurucuya bağlı olarak ortaya çıkan dinî sistemlerde bir dinin kendini inşa ederek kültürel ve sosyal farklılıkların ötesine geçerek yayıldığı görülebilmektedir.

Din bilimleri açısından çeşitli dini sistemlerin her biri, spesifik bağlamlarda devam eden ve gelişen inşaları temsil etmektedir. Din bilimleri alanındaki araştırmacılar da dâhil olmak üzere bu dinlerin dışında yer alan kişilerin bu inşalarda sorumluluk payının bulunduğunu da ilave edelim.

2. Özel Bir Durum: İslâmî Hareketler

Tüm dini fenomenler gibi İslâmî hareketler de çok sayıda yorum için elverişlidir. Burada İslâm ile ilgili özel yorumlardan ilham alan sosyal ve siyasal faaliyet biçimleri ile karşı karşıyayız. Bunlardan kaynaklanan gruplar ve hareketler çokluğu içinde özellikle (bir kısmı sadece şiddete başvurmayı savunan) tam olarak siyasi yönelimli, (tesanüt ve adalete vurgu yapan) daha ziyade sosyal yönelimli ya da daha çok ahlâkî ve dinî yönelimli olanlar ayırt edilebilmektedir Tüm bu hareketler, Müslümanları,

kendi İslâmlarını bütünüyle yaşamaya davet etmektedir. Dolayısıyla bunları, davet (çağrı) hareketleri diye adlandırıyoruz. Bu hareketler, spesifik İslâmî referanslar taşımakta ve çoğu zaman da ya Kur'ân aracılığıyla doğrudan Allah tarafından empoze edildiği ya da mutlak din olarak kabul edilen İslâm ile alakalı olduğu için mutlak biçiminde değerlendirilen normlar bütününe ait olduklarını iddia etmektedir. Dolayısıyla söz konusu olan bu hareketler, dini oldukları kadar sosyo-politiktirler.

Bu hareketleri daha iyi anlayabilmek için genel olarak Müslüman toplumlardaki sosyal ile dini olan arasındaki doğrudan bağlantıları hesaba katmak gerekmektedir. Duruma göre sosyal durumlar dini şartlandırmakta, bazen de aletleştirmektedir ama aynı zamanda din de sosyal hayata elzem bir normatiflik kazandırmakta ve böylece prensip olarak değişiklikler getirebilmektedir. Dinî liderler (ulema ve şeyhler) çoğu zaman sosyal bir nüfuza ve prestije sahiptir; bu durum da sosyal ve siyasi liderleri, dinin varlığını dikkate almaya zorlamaktadır.

İslâmî hareketleri incelemek için İslâm'a atıfta bulunan gündelik geleneksel sosyal bir uygulamadan başlamak daha uygun olmaktadır. Bir sosyal düzen, hasıl olan problemlere karşı gelemez duruma geldiği zaman yön kaybetme durumu gözlemlenmektedir. Birçok İslâmî hareket, böylece genellikle Kur'ân, Şeriat ya da sadece "İslâm" ile özdeşleşen normatif ve sarsılmaz bir İslâmî temele doğru yenilenmiş yönelim çabaları gibi görünmektedir. Böyle bir taahhüt ve kökleşme tam olarak "din" ya da "iman" diye ortaklaşa adlandırılan şeye yani, düşüncenin rasyonel ötesi bir kaynağına, dokunulmaz normatif bir otoriteye, yeni bir sosyal düzenin ve yenilenmiş bir hayatın saf ve kutsal kökenine ulaşma çabasına tekabül etmektedir. İslâmî hareketlerin söylemleri, Kur'ân'a atıfları çoğaltmakta ve hem bu ampirik üstü "kaynağı" hem de buna sevk eden dini radikalleştirmekte ve hatta mutlaklaştırmaktadır. Bu fenomen, monoteist dinlerin tarihinde sıklıkla gözlemlenmektedir.

Herhalde tamamen dinî olan bu eğilimde çağdaş İslâmî hareketlerin sıra dışı dinamiğinin akla yakın izahlarından birini görmek gerekmektedir. Gerçi bunlar, sefalet, adaletsizlik, çatışma ya da güç istismarı perspektifi içinde yer almakta ama durumlarının şöyle bir özelliği var ki telkin ettiği itiraz atılımı, militan bir İslâm ve ileri derecede normatif bir İslâm biçiminde ifade edilmektedir. Bu gerçeklik, iki çözümleme gerektirmektedir: öncelikle, bu hareketlerin ekonomik ve sosyo-politik kökenini ve etkisini tespit etmek söz konusudur; sosyal bilimlerin görevi budur. İkinci aşamada,

bu hareketlerin maksatlarını, telakkilerini, kutsal metinlere yapılan atıfları, İslâmî işaretlere ve sembollere müracaatı incelemek uygun olur; bu görev din bilimlerine düşmektedir. Apaçıktır ki bu hareketler, temel insani ihtiyaçları, ütopyaları, hayalleri ve bazen de son derece basiretli düşünceleri ifade etmektedir. Bu hareketler, İslâm tesanütü ve savunması hakkında yeni söylemler de geliştirmektedir. Bazılarının da bazen mitolojiye çok yakın olduklarını da teslim edelim. Böylece, neredeyse mutlak bir otorite ile donatılmış makamlara güvenmeye eğilimli halklar içindeki hassasiyetler, duygular ve ihtiraslar doruk noktasına ulaşmaktadır.[21]

3. Gelenek ve Sistem Olarak İslâm

"Müslümanların çoğu, İslâm'ı dini [bir olgu] kabul ettikleri, daha net olarak bunların İslâm'ı oluşturan işaretler ve sembollerde dini anlamlar gördükleri için İslâm, dini [bir olgudur]" şeklindeki ifadem, bu anlamların incelenmesi için birkaç hermenötik işaret noktasının belirlenmesini gerekli kılmaktadır. İşte beş tanesi.

Birincisi din olarak İslâm, çok sayıda dini unsurdan (Kur'ân metinleri, hadisler, ritüel davranışlar, davranış talimatları, inanç ve dindarlık ifadeleri vs.) oluşmaktadır. Bu işaretler ve semboller, kültürel ve sosyal gelenekler içinde işlemekte ama aynı zamanda yerel gelenekleri aşan geniş bir "semiotik" sistem oluşturmaktadır. Ondan [İslâm'dan], Müslümanlar arasında özel bir iletişimi mümkün kılan dinî referanslı işaretlerin içinde yer aldığı bir şebeke olarak söz edebiliriz.

İkincisi Müslüman toplumlar, karşılaştıkları zorluklara çeşitli yollardan karşı koyabilirler: Özellikle geçmişte benzer problemler halledilmişse İslâm'a atıfla dinî sisteminin içinden ya da İslâm'a atıfta bulunmaksızın dışarıdan hareketle. Birinci yaklaşım ileri derecede sembolik çözümler sunmakta, dinî ve kültürel değerleri harekete geçirmektedir. İkincisi ise örneğin toplumun "çetin" alanlarındaki (ekonomi, teknoloji) yeni problemlerle yüz yüze kalınması durumunda, özellikle de bu problemler dışarıdan dayatıldığında ve maddi meydan okumalar olarak göründüğünde önem kazanmaktadır. Bunları İslâmî sisteme özgü biçimde ele alma arzusu çoğu zaman İslâmî bir Devlet ideali taşıyan "fundamentalist" ya da "entegrist" çözümlerle sonuçlanmaktadır. Ancak, bu tür zorluklar için kalıcı bir çözüm, çoğu zaman pragmatik ve hatta laik boyutlarda oluşmaktadır; 20'li ve 30'lu yıllar Türkiye'sinde Mustafa Kemal bunun bir örneğidir.

Aslında pragmatik olan İslâmî tercihlerin sunumu gibi uzlaşma formülleri de seçilebilir; 50'li ve 60'lı yıllarda Mısır'da Cemal Abdunnasır böyle yapmıştır. Böylece pragmatik yaklaşımlarla sembolik yaklaşımlar arasında ilginç kombinasyonlar görünmektedir.

Üçüncüsü İslâmî işaretler ve semboller sistemi, sürekli olarak çok çeşitli yorumların ve kullanımların konusu olmaktadır. 20. yüzyılda ortaya çıkan çok sayıdaki İslâmî ideolojiler bunun iyi bir örneğidir. Bu yorumların incelenmesi, titiz bir çözümleme çalışmasını gerektirmektedir.[22]

Dördüncüsü İslâmî sisteme ilişkin yeni yorumlar ya da uygulamaların nedensiz yapılmadığına dikkat çekmek gerekmektedir. Başka sistemlerde olduğu gibi bunlar, günlük hayatın taleplerine cevap verebilmek için ya da sosyal ve psikolojik nedenlerden dolayı her zaman engeller ve zorlukların baskısı altında gerçekleşmektedir. Bu durum yine de bize, ruhun coşkularını ve manevi motivasyonları unutturmasın. Bu yorumlar, en tekelci egoizmden mükemmel ütopyaya kadar, gergin bir özerklikten açık bir evrenselliğe kadar uzanabilmektedir.

Beşincisi gerçeğe ilişkin verilerin herhangi bir çözümlenmesi için anlam ve kavrayışların inşasının, kısaca dünyanın tutarlı olmasının elzem oluşuna işaret edelim. Müslüman toplumlarda böyle bir anlam inşası, büyük ölçüde İslâm'a atıfla yapılmaktadır. Böylece hayata anlam vermek, kişilerin ya da grupların özel maksatlarının İslâmî sistem içerisinden alınan işaret ve sembollerle etkileşiminden geçmektedir.

Özet olarak, işaret ve semboller haznesi olan bu İslâmî gelenekten hareketle dünyaya ilişkin çeşitli yorumlar ve aynı zamanda kendileri için bu işaretler sisteminin hem bir ifade aracı, hem bir iletişim tarzı, hem bir ümit kaynağı ve eyleme teşvik oluşturduğu Müslümanların farklı söylemleri gelişmektedir. Yönelimi her ne olursa olsun, "dinî" diye adlandırılan çevrelerde otantik olarak "İslâmî" kabul edilen dünya görüşleri geliştirmeye her zaman gayret edilmektedir. İslâm'ın şu an yeniden canlanması, İslâmî sisteme atıfta bulunan söyleme oldukça çok şey borçludur. Geriye, bunun sadece bir söylemden ibaret mi olduğu yoksa gerçekten yeni bir cemaat bilincine varılması, hayat disiplini ve dinin inançla yani, yeni bir görüşle mi karşılaştığımız sorusunu cevaplamak kalmaktadır.

Söylemlerin dışında eylem yer almaktadır. Belirlediğimiz teorik çerçeve içerisinde bazı işaret ve sembollerin tercihi ile bunların belirli bağlamlarda kullanımı arasındaki korelasyonlar gözlemlenmektedir. 20. yüzyıl boyunca genellikle kurtuluş mücadeleleri, ihtilaller, savaşlar, sosyal protestolar ya da

otoriter rejimlerin anlaşmazlığı ile sonuçlanan kriz durumları, dinî olanla siyasi olanının birbirine karıştığı yorumlara yol açmaktadır. Aslında İslâmî sistem aynı anda siyasi ve dinî olan okumalara özellikle uygun gibi gözükmektedir.

Bu durumun, bizim yaklaşımımızı doğruladığını görmekteyiz. Siyasi olanla dinî olanın böyle bir “karışımı” sadece dinden hareketle açıklanamayacak, hele de İslâm gibi bir dine atfedilemeyecek olgusal bir veridir. Daha yakından bakıldığında hiçbir din siyasetten ya da en azından geleneğin veya dinî sistemin bazı unsurlarının siyasi kullanımından tamamen bağımsız değildir. Gerçekten de siyasallaşma nedeni olan bizzat dinin kendisinden ziyade bir dinin unsurlarının kullanımıdır.

Böylece İslâm’ın bugünkü dinamiğinin iyi anlaşılması için “subjektif” yönelimler kadar İslâm’a atıf yapıldığında mevcut olan sosyal ve siyasi güçlerin hesaba katılması bize zaruri görünmektedir. Dolayısıyla İslâm’ı incelemek, sadece ondaki maneviyatı, hukukî normları ve ahlâkî değerleri araştırmaktan ibaret olmayıp, dünyayı anlamlı hâle getirmek, hayatlarına bir anlam ve eylemlerine bir temel kazandırmak için grupların ya da kişilerin İslâmî sistemin özel unsurlarına niçin ve nasıl başvurduklarını anlamayı içermektedir.

IV. İslâm’ın İncelenmesinde Yeni Bir

“Din” Kavramına Doğru

1. Giriş

İslâm’ı bir taraftan işaretler ve sembollerden oluşan dini bir sistem, diğer taraftan da dünyevi çıkarların, psikolojik motivasyonların ve de manevi maksatların birleşmesi ile hayat bulan dini bir fenomen olarak anlarsak o hâlde İslâm’dan bir din olarak söz etme hakkına sahip oluruz. Burada İslâm ve din kavramına verilen anlamdan açıkça görülen o ki anlam, Batı’da alışıldığı üzere atfedilen anlamdan çok farklıdır.[23]

Genel bir “din” kavramına sahip olma girişimlerinde din bilimleri iki temel yönelim arasında tereddütte kalmış gibi gözükmektedir. Birinci yönelim, kavramsallaştırmaları ve tanımlamaları her ciddi araştırmanın ve her yorumun ön şartları olarak değerlendirmektedir. Böylece bir disiplin, konusu ve araştırma konusunu araştırma metotları ile farklılık kazanmış olmaktadır. Bu tercih, din bilimlerinin rasyonel ve bütünlük arz eden bir disiplin değerlendirilmesine katkıda bulunmuştur. İkinci yönelim, tersten işleyerek başka verilerden farklı olan “dinî” verilerin sorgulanmasından hareketle dini, tümevarım şeklinde kavramsallaştırmaktadır. Olguların ve yapılan yorumların incelenmesinden hareketle ve sürekli ihtiyatlarla sonuç itibariyle araştırma konusunu oluşturan ve bazı durumlarda indirgenemez olan temel bir bütünün sınırlarını çizmeye sevk eden şey, ampirik tercihtir.

Zikretmiş olduğumuz bu iki yaklaşımın karşısında, din konusunda Batılı çıkarlara cevap veren genel bir din kavramı üretmeye çalışan eski seçenek de yer almaktadır. Protestan, Katolik, Ortodoks, Yahudi, hatta hümanist ya da sosyalist kökenli bu çıkarların tümünün ortak yönü etnik merkezli olmasıdır. Tüm bu yaklaşımlar, Batılı problematiklerin –Batılı dinlerin yayılması, laiklik, sekülerleşme, kutsalın yeniden keşfi, dini yenilenme- inceleme konusuna yansıtma biçiminde işlemektedir. Bunların geçerlilik dairesi, sadece Batı ile sınırlı görünmektedir. Bu üçüncü seçenek, zihin açıklığı az nitelikli olmasa da teologlar ve misyonerler nezdinde belli bir başarı elde etmiştir. Başka medeniyetlerin maneviyatını keşfettiklerini zannederek bunlar aslında Batılı maneviyatların hamlelerine boyun eğiyorlardı. Bu fenomenden Batı’nın manevi ihtiyaçlarına uyarlayarak Batı

ötesi dünyanın bir tür teolojik ya da manevi “sömürgeleşmesi” olarak söz edilebilir.

Batılı olmayan dinlerin uyandırdığı ilgiye rağmen keşif ruhu, mevcut Batılı manevi kaygılara özellikle de incelenen fenomenlerin kültürel ve sosyal bağlamlarının ihmal edilmesi suretiyle feda edilmiştir. Anlaşılabilir ama temelde bilimsel olmayan bu seçenek, diğer halkların kültürel ve manevi ifadelerinin hakiki bir incelenmesini frenlemekle kalmamış, yavaş yavaş Batılı olmayan maneviyatların yorumuna ve gelişimine nüfuz etmeyi amaçlayan bir ideolojiye dönüşmüştür. Elbette böyle bir yaklaşım, incelenen dine inananların muhtemel itirazını hiç hesaba katmadığı gibi bunlarla eşit düzeyde bir diyalog arayışında da değildir. Aslında bu yaklaşım, daha ziyade “materyalist” ya da “maneviyatçı” ve böylece kapalı “din” kavramlarının ürünü olan Batılı bir din kavramı empoze etmeyi amaçlamaktadır. Bu kavramlar, dinlerle ilgili düşünce ve araştırmayı engelledikleri gibi en azından İslâm konusunda Batı’nın bu yeni el koyması karşısında son derece eleştirel tepkilere yol açmıştır.

Bizim araştırmamız ise tam ters yönde işleyerek a priori biçimde oluşmamış olan ve İslâm’ı ya da başka bir dini, insanî olduğu kadar dinî anlamları içerisinde ortaya koymayı mümkün kılan açık bir din kavramı geliştirmeyi hedeflemektedir.

2. İşaretler ve Semboller Sistemi Olarak Bir “Din”

İlgili gruplar ya da kişiler için dinî fenomenlerin taşıdıkları anlamlara ulaşmak, mümkün olduğunca sarih bir “din” kavramından zorunlu olarak geçmektedir. Önerdiğimiz kavramsallaştırma, aynı anda rasyonel bir yaklaşımla ampirik bir yaklaşıma bağlıdır. Bu kavramsallaştırma, genellikle İslâm’ı ele almak amacıyla geliştirilmiş ama başka dinî ya da ideolojik sistemin incelenmesine de uygulanabilmektedir.[24]

Dinleri, ilke olarak çeşitli biçimlerde yapılandırması, yorumlaması ve pratiğe dökmesi mümkün olan işaretler ve semboller sistemi olarak tasarlamaktayız. Bu kavramsallaştırma, belirli bir dini geleneğin unsurlarını kapsayan formel açık yapılar ya da sistemler olarak dinlerin dikkate alınması üzerine dayanmaktadır. Olgusal boyutlarının ötesinde bu unsurlar, o gelenekteki inananlar için kendilerine işaret ya da sembol niteliği kazandıran ek anlamlarla ayrılmaktadır. Bir dinden işaretler ve semboller sistemi olarak söz etmek bunların dinî okumalarının –ki bunlar ister ara sıra

ya da dinî bir söylemin ışığında, yerleşmiş bir geleneğin ya da kabul edilen bir otoritenin izinde gerçekleşmiş olsun- araştırılmasına yol açmaktadır.

Önerdiğimiz kavram, genel bir yerindeliğe sahip ve Batı'ya özgü görünmemektedir. Bu kavram, -yüksek seviyeli maneviyatla günlük hayat arasında değişen- çok çeşitli dini ifadelere eklemlenebilmekte ve bu ifadeler içerisinde anlam ve anlayış çekirdeklerini ayırt etmeyi mümkün kılmaktadır. Son olarak bu kavram, tarihleri boyunca dinlerin sürekli konusu oldukları birçok yorum süreçlerini araştırmaya açmaktadır. Bu yorumlar, hem farklı yönelim ve görüşlere hem de içerisinde ortaya çıktıkları zorluklara ve krizlere tanıklık etmektedir.

Böyle bir din kavramının nitelendirdiği "nesne-gerçekliğe", inananların "özne-gerçekliği" diye adlandırdığımız şey (çıkarlar, motivasyonlar, niyetler, işaretler ve semboller sistemi ile ilişkiler) eklenmektedir. "Durgun" dinî maksatların tezahürü, özellikle de dönüştürücü ya da "manevi" olarak yaşanıldığı zaman yeni dinî fenomenleri ya da sosyal veya siyasi yeni eylem biçimlerine götüren sosyo-dinî bağlanmaları meydana getirebilmektedir. Ancak vakaların neredeyse tamamında varolan sistemlerin unsurlarının yeniden yorumu ya da yeni uygulanışı ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bu yeniden yorumlamalar ya da uygulamalar, yaşanan bir dini ifade ettiği için yine de araştırma için önemli bir fayda arz etmektedir. "Yaşanan din" kavramı tabiî ki tecrübe ile alakalıdır ve incelenmesi de teologların ve hukukçuların önerdiği normatif dinin rasyonel oluşumlarının incelenmesi için gerekli ilaveyi oluşturmaktadır.

Bizim tasarladığımız şekliyle ve İslâm'ın da bir türünü oluşturduğu "din" böylece bir işaretler ve semboller sistemini bu sisteme ilişkin birçok yorum ve uygulama ile birleştirmektedir. Böyle bir din kavramı, bir tek kavram içinde önceki tanımlamaların rasyonel ve ampirik kutuplarını birbirine bağlayarak etnik ya da dinî merkezcilik eğilimlerinden kurtulmaktadır. Bazı durumlarda bir sistemin "objektif" verileri ile mevcut "subjektif" çıkarlar, motivasyonlar ya da maksatlar arasında, yani normatif olarak kabul edilen ile gerçekten yaşanılan arasında bir fark tespit ettik. Bu iki kutbun hiçbirisini bir yana atmamak bize son derece önemli görünmektedir; zira bunların etkileşiminden meydana gelen gerilim, bir dinî sistemle mensupları arasındaki etkileşimin neden olduğu gerilime tekabül etmektedir. Böyle bir dinamiğin yokluğu durumunda daha ziyade ya bir otorite tarafından empoze edilen şeyleştirilmiş bir sistemle ya da gerçek bir ortaklığı olmayan bireysel özgür maksatlarla işimiz olurdu.

Müslüman toplumların ya da toplulukların, hareketlerin ve hatta biyografilerin incelenmesi, kaçınılmaz olarak "İslâmî" ya da "Müslüman" kimlik meselesini gündeme getirmektedir. Başka nüans biçimi olmadan bir kişiye "Müslüman" denilebilir mi? Bir toplumun ya da grubun "İslâmî" karakterini kesin biçimde ölçmek mümkün müdür? Din olarak İslâm ile ilgili her ampirik araştırmaya paralel olarak sorulması ve teorik planda dikkate alınması gereken bazı temel sorulardır bunlar.

Sömürgecilik döneminde bir toplumun İslâmileşme derecesi genellikle Şeriatın uygulanması ölçüsüne göre ölçülmekteydi. Bu durum, sömürü idaresinin mantığına dâhil olan hukuki bir perspektifti. Son zamanlarda yapılan incelemeler ise normatif dinin kanununun ve doktrinlerinin aleyhine sosyal ve bireysel davranışlara vurgu yapmayı tercih etmektedir. Ancak, Fransa'daki göçmenlerle ilgili çağdaş birçok araştırma namaz (özellikle Cuma namazı), oruç ya da haç gibi ritüel talimatların (ibadet) uygulanma derecesini dikkate almaktadır. Görünürde objektif ve kesin olan bu kriterler, özellikle İslâm'ın ritüel mükellefiyetlerinin uygulanmasını ölçmeyi amaçlamaktadır.

Özdeşleştirme unsuru olarak İslâm'a daha fazla dikkat edilmesi gerektiğinin arzu edilmesi bize daha uygun görünmektedir. Aslında kişinin Müslüman niteliği ya da bir hareketin veya bir topluluğun İslâmî niteliği her şeyden önce bir kimlik meselesidir. Belirleyici olan husus kendini algılama ve tanımlamadır. Bu özdeşleşmelerde neredeyse her zaman ahlâkî ve dini yönler bulunmaktadır. Geçen yıllarda İslâmî hareketlerin siyasi boyutu, kamuoyunun ve araştırmacıların dikkatinin çoğunu üzerine çekmiştir. Daha önce de mistik boyut için böyle bir durum söz konusu olmuştu. Bilimsel araştırma için mesele tam da sosyo-politik ve dinî yönlerin nerede ve nasıl birleştiğini bilmektir.[25]

3. "Subjektif" İslâm

Bizim tasarladığımız şekliyle bir araştırma, İslâm'a ilişkin yorumlar ve uygulamalarla alakalıdır. Bu araştırma her şeyden önce İslâm'a aidiyetlerini beyan eden grupların ya da kişilerin kendi ifadelerine dayanarak bunların çıkarları, motivasyonları ve maksatları üzerine eğilmektedir. İslâm hakkındaki genel konular dışında, ütopyalar ve ideal düşünceler dışında bizi öncelikle İslâm'a ve onun –çıkarları, motivasyonları ve özel maksatları açığa vuran- kurucu metinlerine ilişken yorumlar ve somut uygulamalar

ilgilendirmektedir. Bu şekilde kişilerin ve grupların duruma göre daha ziyade dinî, sosyal ya da siyasi bir anlam kazanabilen bir İslâm'ı söz konusu ettikleri özdeşleşme süreçlerine ulaşmayı umuyoruz. Bu projeye tüm şansını vermek için tamamıyla açık bir "İslâm" kavramına, yani karşılaştığımız çok sayıdaki İslâm okumaları ve uygulamalarını dâhil etmeye elverişli bir kavrama başvuruyoruz.

Bu araştırmalarda İslâm'dan hiçbir zaman bizatihi bir gerçeklik olarak bahsetmiyoruz. İslâm'ı şeyleştirmekten, onu bir "şey" olarak ele almaktan titizlikle sakınıyoruz. İslâm'ı bir nesne olarak, yani mümkün olduğunca objektif bir biçimde incelesek de önceden oluşturulan kalıpları dayatmamaya çalışıyoruz. Bilakis bizim yaklaşımımız Müslümanların "kendi" İslâm'larını yorumladıkları, inşa ettikleri ve onun aracılığıyla kendilerini Müslümanlar olarak tanımladıkları çeşitli biçimleri ortaya koyabilecek bir hermenötiği uygulamaya çalışmaktadır. Bu metot, tabiî ki okuyucunun da mümkün olduğunca önceden oluşturulan fikirlerden, özellikle de İslâm'ın mahiyetine, onun değerine ya da istikbaline ilişkin olanlarından vazgeçmesini beklemektedir. Gerçekten de İslâm, kaygılarımızın merkezinde yer alsa da bu durum, başka özdeşleşme faktörlerini de dikkate almamıza engel olmamaktadır. Diğerlerinde olduğu gibi Müslüman toplumlarda İslâm, her şeye rağmen ırk ya da milliyet, soy ya da sosyal sınıf gibi diğer tarzlar arasındaki bir özdeşleşme tarzından ibarettir.

Genellikle kullanılan kaynaklara ilaveten tarih boyunca Müslümanların İslâm'ı sunuşları çok önemli değişiklikler arz etmiştir. Önce sosyal bir düzen olarak –hiçbir zaman bağlam dışı olmayan- birçok İslâm inşası[26] var olmuştur. "Din" olarak İslâm sunuşları, onu özellikle her ikisi de mutlak bir şeye atıfta bulunan talimatlar ve tasvirler sistemi olarak göstermiştir. Bu tasvirleri müfessirlere, muhaddislere, fukahaya, ulemaya, kelamcılara ve filozoflara borçluyuz. İslâm'a ilişkin daha manevi inşalar sufiler ya da gnostik düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Bunlar, Müslüman cemiyetler içerisinde doğmuş ve yavaş yavaş dışa yönelmiştir. İslâm inşaları ile ilgili son bir kategori günümüzde önemli bir gelişmeye sahne olmaktadır. Bu kategori, İslâm'ı ideolojik biçimde, çoğu zaman pratik ya da siyasi amaçlar için sunmaktadır. En kötü durumda İslâm, kısa vadeli siyasi projelere hizmet edecek biçimde inşa edilmektedir. Bu ideolojik inşalarda İslâm, bir tür öz, Müslüman medyada olumlu biçimde değerlendirilen, birçok Batılı medyada da değersizleştirilen bir "şey" ile özdeşleştirilme eğilimindedir.

İslâm'ın ne şekilde inşa edildiği, bize bazı tecrübelere ve bunların Müslüman çevrelerde "anlamlandırılmasına" ilişkin bilgiler sunmaktadır. Örneğin İslâm, insanlığın somut problemlerinin çözümü olarak sunulabilmekte; ideal sosyal sistem ya da tek gerçek ideoloji gibi görünebilmektedir. Öyle görünüyor ki –göçmenler, Müslüman entelektüeller ya da seyyahların- Batı tecrübesi, yeni inşalara sevk etmiştir. Bu inşalarda İslâm, içinde laik bir toplum içinde ya da tersine Batılı toplumları yiyip bitiren dertlerin devası olarak işliyor gibi gözükmektedir. Her ne olursa olsun İslâm Müslüman toplumların ve toplulukların normu ve en yüksek değeri olmaya devam etmektedir. İslâm'a ilişkin her sunuş, inananların en derinden yaşadıkları şeye cevap vermekte ve çok iyi meyveler taşıyabilmektedir.[27]

Bu yüzyılın ikinci yarısından bu yana Müslüman toplumlarda kısmen İslâm'a atıfta bulunan bir sürü yeni anlam inşasının ortaya çıkışına tanıklık edilmektedir. Özellikle aşikâr haksızlıklara karşı İslâm'a çağrının büyük ölçüde dini bir haykırışa benzediği itirazlar gitgide söz konusu olmaktadır.[28] Bazı entelektüeller İslâm'ı yegâne devrimci ilke olarak sunmaktadır. Birçok hareket, otoriter ya da bozulmuş rejimlere karşı İslâmî adalet talebinde bulunmaktadır. Bu İslâm oluşumlarının hepsi az çok belirli bir mutlaklık düşüncesine doğru yönelmektedir. Bu durum onları İslâm'ın değer verici ya da siyasi veya ideolojik projelerin meşrulaştırıcısı olduğu diğer birçoğundan farklı kılmaktadır.

İslâm'a ilişkin bugünkü birçok oluşum, sekülerleşmiş ve batmakta olan bir Hıristiyanlığın terk ettiği Batı'ya karşı şiddetli bir muhalefete dâhil olmaktadır. Bu durumda gerçek tehlike olarak Hıristiyanlık değil, ahlâk ve yalnızlık konusundaki sonuçları ile birlikte "sekülerleşme" ve "materyalizm" gösterilmektedir. Tüm bu inşalar, İslâm'ın dini yönlerini güçlendirmekte ve dinin yokluğunu sert biçimde eleştirmektedir.

Uluslararası sahnede İslâm'ın çağdaş inşalarında iletişimsel ve diyaloga ilişkin boyut da önemli bir rol oynamaktadır. Böylece İslâm çoğu zaman diyaloga açık ve insanlığın refahına katkıda bulunma arzusu olan bir aktör olarak sunulmaktadır. Bunun aksine, daha ziyade iç kullanıma yönelik başka inşalar, kendi içine kapanmış, kendine yeterli, mutlak bir sistem ve yegâne hakiki sosyal düzen şeklinde özelleşmiş bir İslâm'ı övmektedir. Son derece belirgin olan bu özel durumlar, kendi daireleri dışında cereyan eden şeylere pek az ilgi göstermektedir.[29]

İslâmî kimliğin ifade edilmesi birkaç yönden kendini göstermektedir. Bunlardan iki önemlisi üzerinde duracağız.[30] Kimliklerini İslâm'a –rengi her ne olursa olsun- ya da bir topluluğa –ırkı her ne olursa olsun- göre inşa etmiş olan yalnızca çok kısıtlı sayıdaki kişinin sonunda bu kimlikten vazgeçtiğinin altını öncelikle çizmek gerekmektedir. İster daha çok sosyal bir seyir, isterse de daha çok manevi bir seyir takip etsin, "Müslüman" özdeşleşme yine de devam etmektedir. Aslında Müslüman özdeşleşmenin her değişimi bir dinden dönme (ridde) olarak kabul edilmekte ve kesinlikle yasaklanmaktadır.

Bu tip özdeşleşme, daha sonra Müslümanlarla diğerleri, yani monoteistler (ehli kitap) ya da başka geleneklere ait olanlar arasında kesin bir ayrılmayı meydana getirmektedir. Günlük hayatta bu özdeşleşme, kişisel yönelimler, sosyo-dini hareketler, "İslâmî bilinç" derecesi, çoğulculuk derecesi (Lübnan, Endonezya, Hindistan, Sahra'nın güneyindeki Afrika), kültürel bağlamlar (Sahra'nın güneyindeki Afrika, Ortadoğu, Güney Doğu Asya, Batı, vs.), sosyal bağlamlar (meslek, sosyal sınıf, hayat tarzı, vs) ve tabiî ki Müslüman olmayanların tutumuna göre değişiklik arz etmektedir.

Her iki durumda, Müslüman toplumlar tarafından mensupları üzerinde güçlü bir sosyal kontrol icra edilmektedir. Burada, sadece sosyal uygunluğun kontrol mekanizması ya da bir güç icrası ile sınırlı kalmayan toplumla birey, toplulukla kişi arasındaki diyalektik söz konusudur. Söz konusu olan, davranışlar empoze edecek ve gerektiğinde sapmaları cezalandıracak özel bir kurum olmaksızın –kendilerini "İslâmî" olarak ilan eden devletler hariç- norm ve değerler sistemi olarak İslâm etiketi altında grupları ve bireyleri bir birine bağlayan karmaşık bir dinamiktir. Bunlar daha ziyade "daha iyi bir Müslüman" olmaya ve İslâm'ı daha sıkı bir biçimde yaşamaya ve çoğu zaman davranışların önemli ölçüde yeniden şekillenmesine ve hatta bazen de kişisel ve içtimai yoğun bir bağlanmaya sevk eden din konusunda uzlaşmayı reddetmeye yönelik ısrarlı çağrılardır.

Batı toplumlarında Hıristiyanlık ve Yahudilik bağlamında çokça incelenen bu içtimai fenomenler, Müslüman dünyası bağlamında ise –bazı tasavvufi tarikatlar haricinde- büyük ölçüde aranıp taranmamış vaziyettedir. Bugüne kadar araştırma, Müslüman cemiyetlerin ahlâkî ve manevi boyutundan ziyade sosyal ve siyasi yönleri ile ilgilenmiştir. İslâmî olduklarını ilan eden devletlerdeki, İslâmî hareketlerdeki ve diasporadakiler de dâhil olmak üzere Müslüman topluluklardaki dinî otorite biçimleri de az incelenmiştir. Müslüman kitlelerin hararetli çağrılarla seferber edilmesi,

sosyal bütünleşmenin her şeyden önce paylaşılan bir hayattan ziyade kendinden hareketle düşünülen bireyselci bir Batı'yı çoğu zaman şaşırtmaktadır. Söz konusu seferberlik aslında sosyo-politik yönler kadar dinî yönler de içermektedir; bunların hepsi de dikkate alınmalıdır.

4. Müslümanların İslâm Tasvirlerinin Çeşitliliği

Bizim İslâm'a ve Müslüman kimliklere yaklaşımımız, İslâm'a ilişkin bu tasvirlerin Müslüman olmayanlar tarafından incelenmesi için de uygundur. Ancak biz burada inancı şahadet olanların tasvirleri üzerinde yoğunlaşmaktayız. Aslında İslâm'ı telakki etme biçimleri Müslümanlarda birinden diğerine farklılık gösterse de bunlar her zaman Müslüman kimliğin ifade edilmesine bağlı kalmaktadır. Bu sebeple bunlar bazen açık bazen daha ince bir biçimde iyi niyetli bir tavır benimseseler de Müslüman olmayanlar tarafından yapılan tasvirlerden ayrılmaktadır.

Geleneksel toplumların çoğunluğunda dinlerin tasvirleri –ki bunların içinde İslâm da var- çoğu zaman kolektif ifadeler olarak görünmektedir. Bu durum, çoğu zaman harikulade tecrübelere sahip, büyük bir iletişim kolaylığı ya da otoritelerini kabul ettirme kapasitesi ile donatılmış bireysel figürlerin ortaya çıkmasına mani olmamaktadır. "Gelişmekte olan" denilen toplumlarda din tasvirler, çok sayıda çıkarların, motivasyonların ve kapalı maksatların içinden geçmesiyle daha çeşitli hâle gelmektedir. Bu çeşitlilik, "modernlik" olarak değerlendirilen şeyle, özellikle de bunun söz konusu toplumlar içerisinde meydana getirdiği bireyselleşme ve özelleşme ile karşılaşmalar esnasında daha açık hâle gelmektedir. Bu kimlik, kaçınılmaz olarak İslâm'ı tasvir (telakki) etme biçimlerine yansımaktadır.

Aslında modernlik, İslâm'a ilişkin tasvirleri ya doğrudan ya da tepki hareketlerine neden olarak etkilemekten geri durmamıştır.[31] Bir dinî sistemin yorumlarının değişmelerinin ve farklılıklarının analizi, özellikle geleneksel toplumlarda davranışlar bazında yürütülebilse de bu tür araştırmalar, daha kişisel ifadeler üzerine olduklarında daha ilginç ve daha verimli görünmektedir. Modernleşme ve demokratikleşme süreci ile atbaşı giden din olarak İslâm'a ilişkin daha bireysel ifadeler neredeyse her zaman mevcut gelenek ile tartışmaya ve hatta çatışmaya girmiştir. Bu durum, hem reform (ıslah) hareketleri hem de çağrı (davet) hareketleri için geçerlidir.

20. yüzyılda yeni ile eski arasındaki bu tartışma tüm Müslüman toplumlarda ortaya çıkmakta ve şekilleri bakımından çok sayıda faktöre

bağlı olmaktadır ki bunlar arasında okuma yazma ve eğitim seviyesi ile başka kültürlerden bireylerle temasların altını çizmek gerekmektedir. Böylece, belirli bir ifade özgürlüğüne sahip Müslüman ülkelerde mevcut dinî geleneklerden hareketle çok sayıda yeni yönelimlerin geliştiği görülmüştür. Bu ifadeler, İslâmî “semiyotik” sistemin yeni okumaları, yorumları ve uygulamaları olarak incelenebilmektedir. İnananlar açısından ise bu çeşitlilik, kendi dinî sistemlerinin daha kişisel bir tasvir etme imkânı anlamına gelmektedir. Araştırma açısından İslâm’a ilişkin tasvirlerin çokluğu Müslüman kimliklerin gitgide artan çeşitliliği ile ilişkili görünmektedir.

Bununla birlikte dinin bu kişisel üstlenmeleri karşısındaki tepkiler Müslüman toplumlarda devlet kadar, mevcut dini kurumlar ve İslâmî hareketler tarafından ortaya konulmakta gecikmemiştir. Zikredilen bu son iki makam aslında meşruluklarının, güçlerinin ve nüfuzlarının tümünü ya da bir kısmını, objektif biçimde kavranabilen bir varlık olarak İslâm’a yaptıkları bir atıftan elde etmektedir. Kurumlar açısından dinin subjektifleşmesi neredeyse kaçınılmaz olarak dini temsillerinin ve dolayısıyla da otoritelerinin zayıflaması anlamına gelmektedir. Bu durumda, din adına yürütülen bir muhalefetin ortaya çıkma riski ile karşılaşılmaktadır. Bundan dolayı İslâmî kurumlar sıkça inananları mevcut okumalara doğru çekmeye ya da fazla orijinal okumalara ya da mevcut sistemden fazla ayrılan cüretlere engel olmaya çalışmaktadır. İslâmî hareketlere gelince bunların Kur’ân ve Sünnet’ten hareketle “kaynağa yeniden ulaşma” kaygıları bunları çoğu zaman kendileri tarafından seçilen belli sayıdaki metnin gayet literal bir okumasını tavsiye etmeye sevk etmektedir.

Böylece Müslüman ülkelerde İslâm’a ilişkin yorumların ve Müslüman kimliğinin çok fazla farklılaşmasına dayatılan baskılar çok sayıdadır. Bu sınırlar, ülkelere ve toplumlara göre değişmekte ve Batı’da yaşayan Müslümanlarda prensipte daha az denetlenebilir hâldedir. Devletlerin de İslâm’ın çok fazla çeşitlenmesine özellikle de bu durum güçlerinin zayıflamasına neden oluyorsa çoğu zaman karşı çıktıklarını hatırlatmaya gerek yoktur. Gerçekten yenilikçi yorumlar kriz durumlarında sıkça ortaya çıkmaktadır. Ellili ve altmışlı yıllarda Mısır’da (Seyyid Kutup), altmışlı ve yetmişli yıllarda Sudan’da (Mahmut Taha) ya da seksenli yıllarda Güney Afrika’da (Farid Esak) durum böyle olmuştur. Bu bağlamlarda söylemleri mevcut yorumları alt üst eden amblematik şahsiyetlerin ortaya çıktığı genellikle görülmektedir.

Hıristiyanlığın aksine İslâm'a ilişkin yeni ve subjektif yorumların ve uygulamaların oluşturulması Müslüman toplumlarda dinî kurumlarla değil, sosyo-politik düzeydeki engellerle karşılaşmaktadır. Siyasi açıdan boyun eğmiş, ideolojik ve dinî ortak evrenlerin buyruğu altında olan toplulukların oluşmasını amaçlayan hükümetlerin totaliter tutkusu buna ilave olmaktadır. Bu durumu, din olarak İslâm'a mal etmek için hiçbir neden görmüyoruz. Her toplumun, hele de siyasi rejimi homojenliği teşvik ediyorsa kendi uygunluk talepleri vardır. Her dini topluluk özellikle kendi kimliğini muhafaza etmeye çalışırken kendi dinini nesneleştirme ve bir ortodoksiye ya da ortopraksiye ayrıcalık verme eğiliminde olmakta ve dolayısıyla ortak dine ilişkin fazla kişisel ve sapkın sunumları marjinalleştirmektedir. Dolayısıyla bir din ile ilgili yeni ve orijinal oluşumlar için uygun şartlar gerekmektedir.

5. İslâm Tasvirlerinin Hermenötiğine Doğru

İslâm'ın durumunda bir dinin sunumları ve tasvirleri ile ilgili çalışmalar çok verimlidir. Avrupa'da kamuda olduğu kadar araştırmacılar arasında geliştirilen İslâm imgeleri subjektifliğe ve yansıtmaya yönelik bir eğilim göstermektedir. Edward Said'in yolunda belli bir oryantalist söyleme ve medyanın İslâm hakkındaki yanlış tasvirlerine karşı eleştirel yayınlar kendi hareket tarzımızı sürekli olarak yeniden değerlendirtecek mahiyettedir.

Aynı gözlem, Müslümanların İslâm ile ilgili sunumları için de geçerlidir. Gerçekten de İslâm, konunun eylemcilerden, reformistlerden, fundemantalistlerden, liberallerden, sufilerden ya da eleştirici entelektüellerden kaynaklanmasına göre olağanüstü biçimde çoğul sunulmaktadır. Bunların hepsi özel bir felsefi, ahlâkî ya da siyasi ve her seferinde farklı ufka dâhil olmaktadır. Buna, kendileri de İslâm'a ilişkin farklı vizyonlar sunan Avrupa'daki sayısız Müslüman gruplar, dernekler ya da hareketler ilave olmaktadır. "Dinî" planda biz günümüzdeki İslâm'da Kur'ân ve Sünnete en sıkı itaatten kolektif manevi tecrübelere, kişisel mistik yükselişe ve akla büyük bir güven duyanına kadar birçok manevi akım bulmaktayız. Böylece Kur'ân ayetlerine ve Allah'ın diğer işaretlerine (âyât) yapılan atıflar tüm akımların ortak bir unsuru olsa da bunlar, yine de çok çeşitli okumalar ortaya koymaktadır. Tek parça bir İslâm ve bunun varsaydığı nesneleşme ile ilgili Batı'da hâlâ çok yaygın olan düşünce, bu dini bir öz ve hatta bizatihi bir güç olarak göstermektedir. Anlaşılacağı

üzere bu durum, hiçbir tecrübî, siyasî ya da dinî gerçekliğe tekabül etmemektedir. Aslında kişisel yönelimler ve sosyal bağlanmalar, "İslâm" diye adlandırılan işaretler ve semboller sistemindeki unsurlardan birine ya da diğerine ayrıcalık tanıyan ve onun özel bir okumasını sunan çok çeşitli maneviyat türlerinin oluşmasına sevk etmektedir. Topluluk içerisinde bu farklı akımlara mensup olanlar arasında her zaman hararetli tartışmaların meydana geldiğini söylemeye gerek yoktur.

Bu şartlar altında inananlar tarafından farklı biçimlerde açıklanan işaretler ve semboller sistemi olarak İslâm ile ilgili bizim kavramsallaştırmamız bu okumalar ve uygulamalar çokluğunu uygun biçimde dikkate almayı mümkün kılmaktadır.

Diğer taraftan bir şekilde dâhil olmadan, en azından ilk bakışta bu dinin neden bize yabancı ya da aşina geldiğini sormadan başka bir dinin şekillerine ve içeriklerine, onun maneviyatına ve de toplumsal ya da bireysel yaşam kurallarına gerçekten ulaşmak bize zor görünmektedir. Dolayısıyla sorumlu bir hermenötik, mutlaka araştırmacıyı durmadan incelenen din ile değiş tokuşa sevk etmelidir. Gerçekten de araştırmacının incelenen toplum ya da din ile belli bir mesafeyi koruyarak kendi toplumu veya dini ile arasına mesafe koyması bize son derece önemli görünmektedir. Biri ya da diğeri ile basit bir özdeşleşme, hatırı sayılır bir hermenötiği imkânsız hâle getirir. Eğer araştırmacı Batılı bir dinî topluluk ya da laik bir toplum ile açıkça özdeşleşirse İslâmî bakış açısından anlamlı unsurları gözden kaçırma riski ile karşılaşır. Aksi durumda gözlemci, İslâmî bir inanç ya da gelenek ile özdeşleşecek ve dolayısıyla da söyleminin objektifliğini garanti altına alması için gerekli mesafeyi kaybetme tehlikesine düşecektir. Bu da yanlış anlaşılmalara açılan bir kapıdır.

Ancak hermenötik çalışma, araştırmacının kişisel konumunu aşmaktadır. Kullanılagelen Batılı anlayışa göre din, kendiliğinden var olan manevi bir gerçekliğe kapı açan ve esasen manevi olan bir şeydir. Bu anlayış, Hıristiyanlık ve Batı medeniyeti için ne kadar geçerli olursa olsun başka dünya telakkileri için ille de uygun olması gerekmez. Diğer birçok dinde olduğu gibi İslâm, günlük gerçekliklerle yüksek seviyeli maneviyatları birleştirmektedir. Bizim dünya görüşümüze yabancı bir dine nüfuzun, Batı ve Batı Hıristiyanlığı karşısında –din konusunda Batılı delilleri paranteze alıp dinin ne olduğu konusundaki Müslüman telakkileri dikkate alarak- merkez değiştirme gayretinden mutlaka geçmesi gerekiyor gibi gözükmektedir bize.

Ancak bu sayede Müslüman toplumlar içindeki dini ifadelerin hayli fazla çeşitliliğinin geçerli bir anlayışını elde etmeyi ümit edebiliriz. Bu ifadeler kendilerine has biçimlerde ele alınmalıdır. Bana öyle geliyor ki ancak bu şartla yaşayan bir din olarak çağdaş İslâm'ı izah edebilir ve Müslümanlar için dinî olan yönlerini algılayabiliriz.

Günümüze kadar Batılıların, Batılı değerleri İslâm'a yapıştırma konusunda net bir eğilimi olmuştur. Bazen Hıristiyanlık ya da Batılı ideolojiler misali bir İslâm inşa etmeye kadar gidilmiştir. Oysa bu konuda karar vermek araştırmacıya değil, Müslümanlara düşmektedir. Metotlar, incelemeler ve analizler fenomeni sömürgeleştirme araçları değil, bizimkinden farklı beşerî bir gerçekliğin daha iyi anlaşılmasının aracıları olmalıdır. Ancak bu durum bizi karşı hataya düşürerek Müslüman düşünce sistemlerine boyun eğmeye de sevk etmesin. Bu da bizim kritik mesafemizi kaybettirir. Her ne olursa olsun din bilimlerinde araştırmacı dayatmak amacıyla değil, başkası için anlamlı olanı açıklamaya çalışmak için fikirler geliştirir.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi sunduğumuz yaklaşım, İslâm ile ilgili çeşitli sunumların incelenmesinin altında yatan dünyevi çıkarları, psikolojik motivasyonları ve manevi maksatları ortaya koyma imkânı vermektedir. Başlıca hedef belirli bir bağlam içerisinde bu faktörlerle İslâmî sistemden elde edilen işaretler ve sembollerin okumaları, yorumları ya da pratiğe dökülmeleri arasındaki ilişkilere ışık tutmaktır. Bu perspektifte geriye aydınlatılması gereken iki konu kalmaktadır; dinî olanla siyasi olanın ortaklığı ve Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkiler.

6. İslâm İnşalarında Dinî ve Siyasî Olan

İslâmî hareketlerden bahsederken bunları sosyal ve dini yönlerin sıkıca bağlı olduğu bağlamları içerisinde incelemenin ve bu hareketlerin söylemlerinin naklettiği mesajlara dikkat etmenin gereğine vurgu yaptık. Benzer gözlemler dinî olanla siyasi olan arasındaki ilişkiler konusunda da yapılmalıdır. İslâm'ın basit bir "siyasi din" ya da "dinî yönden meşrulaştırılan" bir siyasi sistem olduğu yönündeki ifade birçok kafa karışıklığının kaynağıdır. Bu ifade, devlet ile ilgili olan siyasi güçten temelde farklı olan manevi bir otorite icra eden kiliselerin bulunduğu Batı'da yaygın olan varsayımlara dayanmaktadır. Ancak bu durum, ne kiliselerin siyasi sahada olmadığı ne devletin dini meşrulaştırmalardan

tamamen kurtulduğu anlamına gelmektedir. Pratikte Batı, dinî olanla siyasi olan arasında hiçbir yerde ayrım gözetmemektedir. Müslüman toplumlar için de bu sorgulamayı yenilemenin zamanı gelmiştir.

Şimdiye kadar Müslümanların İslâm inşalarının farklı sosyal ve siyasi, ideal ve manevi yönelimleri yansıttıklarını göstermeye çalıştık. İslâm'ın siyasi olanla içten güçlü ve aktif bir bağ kurduğunu ileri sürmenin doğru olup olmadığını kendimize sorarak bu problematiği derinleştirebiliriz. Özle ilgili bir İslâm'dan ziyade İslâm'a ilişkin yorumlardan ve inşalardan bahseden teorik çerçevemiz bizi ters bir hipotez öne sürmeye teşvik etmektedir. İslâm dini tam da siyasi güç karşısında nispeten yoksun değil midir? Tarihi boyunca İslâm çok sayıda baskıya, sömürüye ve istismara maruz kalmamış mıdır? İslâm'da her zaman iktidarların nüfuzunu reddeden ve bazen onlara başarılı biçimde karşı koyan özellikle ulemadan, şeyhlerden ve mahalli şeflerden gelen düşünce ve eylem akımları sezilebilir.

Genel tarih, siyasi gücün tarihi ile İslâm'ın tarihi arasında tekabüliyetler görme eğilimindedir. Bizim perspektifimizde "İslâm" zatiyetinden ziyade İslâm inşalarının bir tarihi mevcuttur ve bu inşalar iktidar karşısında çok farklı biçimler ve tavırlara bürünmüştür.

19. yüzyıla kadar mahallî olandan imparatorluklar ölçeğine kadar Müslüman dünyasındaki iktidar, genellikle Müslümanlar tarafından üstlenilmiştir. Sömürgeler dönemi iş başındaki yeni iktidarlardan yana ya da onlara karşı olan yeni İslâm inşalarına neden olmuştur. Gerçekten de bağımsızlıklardan sonra kurulan devlet sistemlerinin, halifelerin, sultanların ya da şahların ve hatta sömürü hükümetlerininkinden daha az rahatsız edici görünmediğini söylemekle yanıldığımı düşünmüyorum. Daha yakın bir zamanda iktidara direnen hareketler gitgide daha "İslâmî" olan bir görünüm kazandılar ve dolayısıyla da bizzat Müslüman toplumlar içerisinde güçlü bir hukuki kontrol ve iktidarın ahlâkileşmesi yönünde iradenin var olduğunu sergileseler de onların bu konuda pek başarılı olamadıklarını kabul etmek gerekir.

Bizim hipotezimiz –yani dinin kurbanı olan iktidar değil, tersi- Müslüman ülkelerdeki siyasi güç ile İslâmî gruplar arasındaki etkileşimlerin eleştirel analizini gerektirmektedir. Böyle bir araştırma, İslâm'ın başlangıcı, Muhammed'in faaliyeti ile başlayarak günümüzdeki Müslüman ve İslâmî devletlerdeki duruma kadar uzanmalıdır. İslâm'a ilişkin çeşitli inşalar, özellikle de Şeriat, sufiler ve davet hareketlerininki tabi ki bu çalışmada son derece önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin Avrupa'daki gibi

Müslümanların azınlıkta olduğu ve Müslüman olmayan hükümetlere tâbi olduğu ülkelerdeki durum böylece düşünülenden daha az dramatik görünmektedir. Bunların hepsi de bir araştırma konusunu oluşturmaktadır. Çok sayıdaki mevcut kaynak içten açık dinî bir sistem olarak İslâm’ın burada önerilen kavramsallaştırılması çerçevesinde avantajlı biçimde kullanılabilir.

7. Müslümanlarla Müslüman Olmayanlar

Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi

Bizim yaklaşımımız –her tür siyasi ya da itikadi pozisyonun ötesinde- farklı kültürel ve dini perspektiflerden gelen Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkilerin ve etkileşimlerin tarafsızca incelenmesi için teorik bir çerçeve de sunabilmektedir. Bu karşılaşmalar ister çatışmalı olsun, ister heterojen unsurlar arasında diyaloglu bir etkileşim ya da orijinal bir entegrasyon olsun her bir tarafta benzer yapıları gözlemliyoruz. Günlük çıkarları, psikolojik motivasyonları ve manevi maksatları ile gruplar ve kişiler, her biri geleneği ve otoritesi tarafından taşınan iki işaret ve semboller sisteminin örtüsü altında karşılaşmakta; en iyi durumda etkileşimler birbirini takip etmektedir. Temasların geliştiği ve bilgilerin çoğaldığı ölçüde sistemin önceden sadece mensuplar tarafından bilinen unsurları daha önce “yabancı” olarak kabul edilen kişiler için anlamlı hâle gelebilmektedir.[32]

Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi konusunda ise etkileşimlerin içeriğine eğilmeden önce bunların içerisinde meydana geldikleri bağlamın önemini vurgulamak uygun olur. Siyasi, ekonomik ve sosyal veriler ve aynı zamanda çoğunlukla azınlık arasındaki ilişkilerin doğası ve söz konusu taraflar arasındaki güç ilişkileri bu etkileşimde işin içine katılmaktadır. Aynı şekilde temasların istenilerek, tesadüfen ya şartlar gereği gerçekleşmesine göre durum değişmektedir. Diğer taraftan aktörlerin kurumları temsil etmeleri ya da aksine kendi teşebbüsleri ile hareket etmeleri, özel bir kültürel geleneği –Arap, Fransız, Anglo-Sakson- paylaşmaları ya da bunun tersine farklı kültürlerden gelmeleri, kendi dinî sistemlerini geleneksel biçimde ya orijinal bir tarzda yorumlamaları, misyonerlik amacında ya da daha kişisel bir arayış içerisinde olmaları mümkündür. Bir karşılaşmanın gerçekleştiği somut ve neredeyse fizik bağlam, belirleyici bir rol oynamaktadır. Gerçekten de bazı durumlar değiş-tokuş ve diyalog için elverişli iken diğer bazıları katılımcıları kuşkulu hâle getirmeye ve hatta çatışmalar meydana getirmeye doğru yönelmektedir.

Şayet bu karşılaşmaların incelenmesi sunmuş olduğumuz teorik çerçeve içerisinde yürütülürse sadece harekete geçirilen işaret ve sembollere değil, aynı zamanda ve özellikle aktörlerin atıfta bulundukları dinî ve ideolojik sistemlere –özellikle İslâm ve Hıristiyanlık-, bunlara ilişkin yaptıkları

yorumlara ve bunları ne şekillerde pratiğe döktüklerine özel bir dikkat sarf etmelidir. Diğer taraftan her bir dini sistemin hazır bulunan taraflara ortak nedenler öngörmeyi ve karşı karşıya geldikleri problemler hakkında konuşmayı mümkün mü kıldığını ya da tersine böyle bir girişimi problematik hâle mi getirdiğini bilmek önem arz etmektedir. Din ve mezhep farklılıklarına rağmen pragmatik çözümler ortaya koyma imkânı, buradaki en önemli kazanımlardan birini teşkil etmektedir. Bir çözüm bulunduğunda bunun mevcut dinin sistemlerin "uzlaştırıcı" unsurlarına atıfla mı haklı gösterildiğini bilmek ilginç olmaktadır.

Böyle bir karşılaşmanın en zahmetli kısmı tartışmasız ortadaki pratik çıkarların, kişisel motivasyonların ve katılımcıların manevi maksatlarının gözlemlenmesidir. Söz konusu dinî sistemlerin (yeniden) inşaları, karşılaşma esnasında kaçınılmaz olarak ilerleyecektir. Eğer meydana geldikleri anda gözlemci mevcut ve pür dikkat değilse bu ilerlemeler neredeyse fark edilemez hâlde kalmaktadır. Bunlar, diyaloğun gerçekten de belirleyici faktörlerini oluşturmaktadır. Geçen on yıllar boyunca değişik yerlerde bütüncül ve küresel ideolojiler, felsefeler ya da teolojilerin ortaya çıktığı görülmüştür. Bu iddialı inşalar ökümenik ya da dinlerarası diyalog çabalarını takip etmektedir.

İşaretler ve sembollerden oluşan ve "subjektif" motivasyonlar ve maksatlar içeren "objektif" bir dinî sistemin etkileşim yeri olarak dine yaklaşımımız inananlarla dinleri arasındaki etkileşim konusunda yeni bir incelemeler türünü ve aynı zamanda farklı dinlere inananlar arasındaki karşılaşmaların daha iyi anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Bu yaklaşım, farklı inançtaki kişiler ya da grupların karşılaştıklarında ve dolayısıyla da somut hâllerde dini topluluklar ve sistemler arasındaki etkileşim esnasında cereyan eden şeylerin açıklanmasına yol açmaktadır. Bu yaklaşım, aktörlerin özgürlüğüne zarar vermemeye çaba sarf etmekte ve ayrılıklarla ortak noktalara yoğun bir ilgi göstermektedir. Bu yaklaşım diyaloğu yürütmeyip baş oyuncuların maksatlarına bağlı olarak incelemektedir.

Sonuç

Sunulan teorik çerçeve içerisinde araştırmacılara düşen, her zaman bilimsel gerekliliği konusunda söz konusu olan bir taraftan rasyonel bir izahın diğer taraftan da uygulamalı bir hermenötiğin sınırları içerisinde materyalist ya da pozitivist taraf tutmadan, idealleştirmeden ve manevileştirmeden kalmaktır. Buradaki ilgi merkezi, din değil, onun okunması, yorumu ve uygulanmasıdır.

Bir dinin ya da maneviyatın, mensupları kadar mensup olmayanlara sunumu, müellifin maksatlarını ifade etmekte, bir mesaj vermekte ve belirli bir topluluğu hedef almaktadır. Din bilimleri, maksatları ve mesajları, yer aldıkları bağlam içinde incelemelidir. Sunulan teorik çerçeve dinî sistemlerin farklı oluşumlarından hareketle bunu yapma imkânı vermektedir.

İslâm'ın durumunda eğer İslâm'ın belirli kişiler ve gruplar nazarında taşıdığı –dini ve diğer- anlamları anlamak ve bunların hakkını teslim etmek istiyorsak din bilimleri için böyle bir yaklaşım bana elzem görünmektedir. Din olarak İslâm'ın incelenmesi din bilimlerine düşüyorsa kanaatimizce önerilen yaklaşım Müslümanların kendi dinleri ile ilgili okumalarını ve yorumlarını mümkün olan en uygun şekilde kavrama imkânı vermektedir. Müslümanlar nezdinde geçerli "İslâmî" anlamlarla ilgilenerek mümkün olduğu kadar bugüne kadar İslâm ve Müslüman toplumlarla ilgili Batı'daki o kadar çok incelemeye damgasını vuran etnik merkezcilik ve Avrupa merkezciliklerden kurtulmayı ümit ediyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜSLÜMANLARIN DİĞER DİNLERE YAKLAŞIMLARI

Giriş

7. ila 10. yüzyıllar arasında sınırları hızlıca genişlemesi sonucunda halifeler dönemindeki İslâm İmparatorluğu farklı dini inançlara mensup halklarla temas sağlamıştır. Böylece Müslümanların İmparatorluk içerisindeki ve komşu bölgelerdeki halkların dinlerini daha iyi tanıma arzusu gelişmiştir. Yunanlılar ve Romalılardan sonra Ortaçağdaki Müslümanlar böylece bir bakıma din bilimlerinin "kurucusu" olarak görünmektedirler. Çoğu zaman başkasının dinine ilgi göstermek, özellikle de Müslüman topraklarında yaşayan Müslüman olmayanların hukuki statüsünü belirlemek ya da bunların İslâm'a göre sapmalarını ölçmek söz konusu olduğunda pratik sorgulamalara cevap sunmaktadır.

Tabiî ki bu yeni bilgiler Kur'ân tarafından sınırları belirlenen bir çerçeve içerisinde oluşmaktadır. Böylece vahye dayalı olanlar din olarak kabul edilmekte; diğer dinî ifadeler ise putperestlik ile ilişkilendirilmektedir. Bu açıdan monoteist dinler, tevhidi vazeden dinlerdir; bunlar mutlaka bir Kitap içerisinde yer alan bir kanun vasıtasıyla peygamberlere (rasul) vahyedilmiştir. Dolayısıyla bu monoteist dinler, özellikle toplumsal hayatı düzenleyen Şeriatı ihtiva eden ilahi menşeli bir Kitaba dayanmaktadır. İlke olarak tüm peygamberlerin aynı mesajı, aynı vahyi getirdiği varsayılmaktadır. Kur'ân açısından dinler tarihi böylece peygamberlerin getirdikleri aynı vahiylerin tarihinin bir özetidir. Monoteizmi vazeden elçiler (nebi) de kabul edilmekte ama bunlar, peygamberlerin yaptıkları gibi Şeriat getirmemektedir. Bu peygamberler arasında Kur'ân'da, İsrailoğullarına Tevrat'ı (Thora) tebliğ eden Musa'nın ve İncil'i (Evangile) Hıristiyanlara tebliğ eden İsa'nın adı zikredilmektedir. Diğer taraftan Kur'ân'da, Zerdüştiler ve Sabiiler, Yahudiler ve Hıristiyanlarla aynı derecede muteber topluluklar olarak zikredilmektedir. Peygamberi vahiyler zinciri, Kur'ân'ı Araplara ve onlar aracılığıyla da tüm insanlığa tebliğ eden Muhammed'in gelmesi (670–632) ile sona ermektedir. Daha sonra vahiy gelemeyeceği için Kur'ân, Muhammed'i peygamberlerin "mührü" diye isimlendirmektedir.

Kur'ân, İslâmî olmayan dinleri net bir biçimde sıralandırmaktadır. Kur'ân, örneğin "Ehl-i Kitab'ı" monoteist bir mesaj, bir Kitap ve dinî bir Kanun [Şeriat] taşıdığı için farklı görmektedir. Bu dinlerdeki peygamberler, Muhammed'in aldığı vahyin aynısını almış kabul edilmekte, Kur'ân ve

Hıristiyan ya da Yahudi nasları arasındaki ayrılıklar, tahrifatlara ya da topluluklar tarafından yapılan ilk ve semavi versiyonun yorum hatalarına bağlanmaktadır. Kur'ân, yine de bu dinlere inananlara, Müslüman siyasi otoriteye tâbi olmak şartıyla dinlerini devam ettirme hakkı vermektedir. Böylece bunlar Müslüman topluluk tarafından himaye edilme (zimmet) hakkına sahip olmakta ve kendileri "himaye edilmiş" (zimmî) diye isimlendirilmektedir.

"Ehl-i Kitap" dışında Kur'ân, "müşrik" denilen bir tür inançsızlar kategorisini zikretmektedir. Bunlar, tek Tanrı yanında başka zatiyetlere de tapınmakta ve dolayısıyla da monoteist gruba dâhil olmamaktadırlar. Kur'ân, bunların pagan ve putperest olarak değerlendirilen dinlerine devam etmelerini yasaklamaktadır. Eğer bunlar İslâm topraklarında yaşıyorlarsa, Müslüman olmak zorundadır. Böylece din konusunda Kur'ânî ayrımlar temelde monoteistler ile politeistler arasındaki bir ayrışmaya dayanmaktadır. Kitabı olmayan monoteist dinlere inananlara hanif (çoğulu hunafa), yani "doğal monoteistler" ya da "monoteist temayüllü" (fıtrat) denilmektedir.

Peygamberlik vazifesi öncesinde ve esnasında Muhammed'in kendisi de o zamanlar Arabistan'da yer alan dinlerin mensupları ile (atalardan kalma geleneksel Arap dininin müntesipleri, çeşitli mezheplere mensup Hıristiyanlar, Yahudiler, Zerdüştiler, Sabiler ve belki de Manikeistler ile) ilişkide bulunmuştur. 661'de Emevilerin iktidara gelmesi ile birlikte imparatorluğun başkenti Medine'den Şam'a taşındığında Hıristiyan kültüre sahip olan bu şehirde düzenli temaslar gelişmiştir. Birkaç yıl önce İran'ın fethi, Müslüman olan Arapların Perslerle, dolayısıyla Mazdeizm kültürü ve dini ile doğrudan temas kurmasını sağlamıştır.

750'de Abbasiler, başkenti Mezopotamya'ya doğru taşımışlardır. Pers kültürü ile temaslar, Helenistik kültür ile birlikte yeni doğan İslâm medeniyetini açıkça etkileyecek derecede yoğunlaşmıştır. İslâm medeniyeti, İslâm dünyası dışındaki birçok halkı ve kültürü barındırmaktadır.[33] Bu yakınlık, Müslümanlara bu diğer dinler hakkında detaylı, İslâm ile yerleşik dinler arasında hızlı bir biçimde gelişen tartışmalar ve polemikler için gerekli bilgileri elde etme imkânı sağlamıştır.[34] 9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Müslümanların Kitab-ı Mukaddes metinleri ile ilgili bilgisi bir takım Hıristiyanların İslâm'ı seçmesiyle belirgin bir iyileşme göstermiştir. Müslümanlar, din hakkında çok sayıdaki tartışmaya katılarak İslâm toprakları içerisindeki çeşitli Hıristiyan Kiliselerin doktrinlerini

keşfetmişlerdir. Müslümanlar sadece entelektüel amaçlarla değil, emniyet nedenleriyle de yerleşik dinler içerisinde ortaya çıkan mezhebî grupların dökümünü yapmışlardır. 9. yüzyılın sonundan itibaren tarihçiler, imparatorluk içerisinde temsil edilen dinlerin bütünü hakkında veriler sunmaya başlamışlardır. Ardı arkası kesilmek bilmeyen polemikler devam etmiştir. Bu polemikler, kelamcıları içerdikleri zaman ilmi, özellikle İslâm'ın üstün olduğu inancını güçlendirmek amacıyla avama hitap ettikleri zaman daha belirgindir. Böylece İslâm'ın dışındaki dinlere ilişkin inceleme geleneği oluşmuş; ne var ki 12. yüzyıldan itibaren bu dinlere karşı kanıt gösterilerek yapılan tartışmalar kendilerini yenilemeyi bırakmış ve büyük ölçüde tekrar eder hâle gelmiştir. Kendilerine Kur'ân'ın empoze ettiği statüye rağmen Hıristiyan ve Yahudiler gibi pratikte Mazdeistlere ya da Zerdüştilere de zimmiler gibi davranılmadığına işaret edelim. 770'den sonra ise Manikeistler zulüm görmüş ve yavaş yavaş imparatorluktan kaybolurken, aynı zamanda İslâm'ı seçen Hıristiyanların ve Mazdeistlerin sayısı sürekli artmıştır. Daha küçük ölçüde olsa da Yahudilerin ihtida ettikleri de gözlemlenmiştir.

Akdeniz'in kuzeyindeki, Hindistan ya da Sahra'nın güneyindeki Afrika halklarıyla tekrar eden temaslar, bu ülkelerdeki dinler hakkında bilgi toplamayı kolaylaştırmıştır. Seyyahlar, diplomatlar ve tüccarlar fethedilen topraklarda dolaşmaktadırlar. Bunlar İstanbul, İspanya ya da İtalya'nın güneyine uğradıktan sonra Bizanslıların ya da Latinlerin örf ve âdetleri ile ilgili gözlemlerini aktarmaktadırlar. Aksi yönde, Haçlı Seferleri veya Reconquista'lar [Endülüs döneminde İber yarımadasındaki Müslümanların Hıristiyanlar tarafından yarımadadaki varlıklarını ortadan kaldırma çabası] da farklı dini inançlara ait halklarla temas sağlamıştır.

9. yüzyıldan sonra Hindistan'dan dönen Müslüman seyyahların betimlemeleri bu ülkenin "harikalarını" aktarmaktadır.[35] Bazen de ulaşılması çok daha zor olan bölgelere tehlikeli yolculuklar yapılmıştır. Böylece 10. yüzyılda İbn Fadlan, İtil havzası, İbn Battuta (1304-1377) ise bazı gezilerine Müslüman dünyanın ötesini dâhil ederek Afrika ve Hindistan'dan Sumatra ve belki de Çin'e kadar seyahat etmiştir.

Seyyahların sundukları bilgiler, coğrafyacılar tarafından bilinmeyen dünyaya ilişkin betimlemelerinde kullanılmaktadır. Aynı şekilde tarihçiler, halkların ve bunların dinlerinin İslâm'ın gelişinden önceki tarihini yeniden inşa etmeye gayret etmektedir. Bu şekilde oluşan dökümler bugün hâlâ imparatorluk içinde ve dışındaki Müslüman topluluklar hakkında kıymetli

malumat sunmaktadır. Bu bilgiler, İslâm dışı dinlere ilgi duyan, bunların egzotik yönüne kendini kaptırmış olan ya da Müslüman olmayan halkların ve rejimlerin ahlâkî gücünü daha iyi izah etme arzusunda olan İslâm medeniyetini özümsemiş bir elitinin genel kültürünün bir parçasıdır. Bu malzemeler, özellikle İbn Nedim'in Fihrist'inde (H. 989), İbn Kuteybe (ö. 889) ya da Mesudi'de (ö. 956) gözlemlenmektedir. Bu geniş fikir özgürlüğü, mütekellim, ulema ve fukahanın hepsi aynı anda yabancı doktrinal unsurların muhtemel girişleri karşısında İslâm'ın norm ve hakikatlerinin muhafazasına titizlikle dikkat etmiştir. Geleneğin bu bekçileri için diğer dinlerin daha iyi bilinmesi, her şeyden önce İslâm'ın üstünlüğüne ilişkin delillerin çoğalmasına katkı sağlamaktadır. İspanya'da Kitab-ı Mukaddes'i iyi bilen İbn Hazm (ö. 1064), Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'a zıt olduğuna hükmedilen her dini çürütmek için büyük çabalar sarf etmiştir. İbn Hazm, kaleme aldığı bu reddiyelerde bazen o kadar ileri gitmiş ki bizzat ulemanın kınamalarına neden olmuştur. Şehristani'nin (1086–1153) "Dinler ve mezhepler" başlıklı klasik eseri, arzu eden okuyucuların bu meseleyi derinlemesine öğrenmelerine imkân vermiştir.[36] Ortaçağda Müslümanların İslâm dışındaki dinlerle temaslarının dâhil olduğu bağlama göz atılması, o dönemde bazı seçkin yazarların nasıl bir "din bilimi" yaptıkları konusunda bizi aydınlatmaktadır. İbn Hazm (ö. 1064), Biruni (973~1053) ve Raşidüddin'in (1248~1318) biyografileri bize hareketli hayatlara, siyasi rejimlerin kökten değişimine, işgallere, savaşlara ve darbelere ilişkin rivayetler sunmaktadır. Bu durum, bu yazarların kendilerine rağmen, bazen kendilerini aşan çatışmalara ne derece girdiklerini göstermektedir. Zahiri İbn Hazm'ın, İranlı Biruni'nin ve Yahudi kökenli Raşidüddin'in bir azınlık cemaatine mensup olmaları büyük ihtimalle bunların bakışlarını keskinleştirmiştir. Bu âlimlerin içinde yaşadıkları toplumlarda özellikle Kurtuba, Harizm, Tebriz, Bağdat ya da Nişabur gibi büyük kültürel merkezlerde gelişen çok çeşitli düşünce akımları etkili olmaktadır.[37]

İbn Hazm, Biruni ya da Raşidüddin gibi âlimler hayatları boyunca kendilerininkinden farklı ve hatta İslâmî olmayan toplumlarda kök salan kültürler ve dinlerle karşılaşmışlardır. Bu tür güzergâhlar yadsınamaz biçimde bu âlimlerde manevi evrenlerin çokluğu bilincinin artmasına katkıda bulunmuştur. Bunların doğal merakları çoğu zaman sağlam bir entelektüel formasyon sonucunda meydana gelmekte ve düşüncelerini

Müslüman toplumlardaki nihal (mezhepler) ve diğer toplumlardaki milel (dinler) çeşidine açmaktadır.

18. yüzyılın sonundan itibarın özellikle Avrupalı etki yüzünden Müslüman dünya, Müslüman olmayan dinlere giderek artan bir ilgi göstermektedir. 1797'de Napolyon Mısır'a ayak basmış ve 19. yüzyıldan itibaren de Avrupa'yı ziyaret eden Müslüman sayısı sürekli artmıştır. Diğer taraftan misyonerler, bir kez daha Müslümanları dinlerini savunma mecburiyetinde bırakarak İslâm topraklarındaki varlıklarını güçlendirmişlerdir. Bu durum birçok tartışmaya yol açmıştır. Hindistan'ın Agra şehrinde yapılan (1854) meşhur tartışma, Rahmatulluh Kairanavi el-Hindi (1818–1891) ve Alman misyoner Karl Gottlieb Pfander'i (1803–1868) karşı karşıya getirmiştir. Ancak misyonerler, Hıristiyanlığı sadece vahyin ışığı altında takdim etmemektedirler. Batı medeniyetinin büyük gücünün kaynağında yer aldığı söylenen Hıristiyanlığın kültürel boyutu da argüman olarak kullanılmaktadır. Müslümanlar bu tezlere reddiyeler yazmak durumunda kalmaktadır. Bu reddiyelerin en meşhurlarından biri Muhammed Abduh'a (1849–1905) ait olup tarihleri boyunca İslâm ve Hıristiyanlığın medeniyeti ve bilimleri ne şekillerde ilerlettikleri konusunu ele almaktadır.[38]

İslâm dünyasının Hıristiyanlığa karşı artan ilgisi polemik literatür dışında daha tarafsız ve daha aklı başında metinleri meydana getirmiştir. Bu metinler özellikle İsa'nın şahsiyeti ile ilgilidir. Kur'ân sayesinde bütün yazarlar, İsa'yı mesajı temelde Muhammed'in mesajı ile aynı olmuş olması gereken bir peygamber olarak kabul etmektedir. Maalesef İsa'nın ölümünden sonra ona gelen vahiy önemli tahriflere uğramıştır. Bu tür söylemler birçok yazarın Hıristiyanlık tarihini, bir sapmanın tarihi hâline getirmeye yöneltmiştir. Bu mantıkla Kitab-ı Mukaddes'in statüsü ve hakikiliği sorgulanmaya başlanmıştır. Bu meseleler üzerine eğilen yazarlar arasında, Hıristiyanlık konusundaki bilgilerinin genişliği ve Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin ayrıntılarıyla incelemeleri dolayısıyla dindaşlarını fazlasıyla aşan biri bulunmaktadır: Seyyid Ahmed Han (1817–1898). Bu Hintli düşünür de, 1857'de Moğol İmparatorluğunun çöküşü ya da Müslüman ve Hindu topluluklar arasında gerilimin artışı gibi belirleyici tarihi olayları yaşamıştır. Seyyid Ahmed Han, Hindistan'daki Müslümanların eğitimi ve sosyal gelişimi lehine yaptığı faaliyetleri ile dönemine damgasını vurmuştur.

İkinci Dünya Savaşından hemen sonra Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğunun bağımsızlığı İslâm dünyasının Batı ile ilişkilerini ve aynı zamanda Müslüman olmayan dinlere ilişkin algılamalarını büyük ölçüde ilerletmiştir. İsrail Devletinin kuruluşu, Yahudiliğe karşı giderek artan sayıda polemik ve bu dinden doğan siyonist harekete karşı açık bir husumet meydana getirmiştir. Hıristiyanlıkta olduğu gibi Müslümanlar, Musa'nın getirdiği dinin belli bir ölçüde meşruluğunu kabul etmekle birlikte bunun başlangıcından bu yana önemli bozulmalara maruz kaldığını da savunmaktadırlar. Yine de bu durum, İsrailli Yahudiler ya da bunların sempatizanlarına karşı son derece eleştirel bir yığın yazı arasında bazı yazarların gerçek bir objektiflik kaygısı taşıyan tarihsel incelemeler yapmaya devam etmesine engel olmamıştır. 1947'deki bölünmeden sonra Hindistan'da da birçok Müslüman araştırmacı Hinduizm ile ilgilenmeye devam etmiş ve Hindistan toprakları üzerinde bu iki din arasında bir anlaşmayı mümkün hâle getirmek için çaba sarf etmiştir.

O dönemde Müslüman elitin bir kısmı gitgide sık biçimde Batı'da eğitim görmekte ve birçok yazar, Kur'ânî mesaja ve onun tarihsel rivayetinin sözde yanılmazlığına uygun olmasa da Hıristiyanların, dinlerinin tüm kusurlarına rağmen hakiki müminler olarak kabul eden kitaplar yazmıştır. Son olarak, orada burada aralarında eşitlik sağlanan Hıristiyanlar ve Müslümanlar bir diyalog sürecine girmiştir. Bu süreç Müslümanlarda Hıristiyanlığa karşı ilgi uyandırmıştır. Ancak Hıristiyanlığı konu edinen eserlerin neredeyse hemen hepsi bazen ampirik incelemeyi büyük ölçüde aşmaktadır. Hıristiyanlığa ilişkin verileri sunduktan sonra yazarlar hemen Kur'ân'ın üstünlüğünü yeniden ifade etmektedirler. Bunlar bu uğurda Kur'ânî metinlere ya da felsefi sistemler veya modern ideolojiler bağlamına yerleştirilen İslâm'ın yardımına çağrılan rasyonel argümanlara dayanmaktadırlar. Ancak bazı yerlerde, örneğin Endonezya'da, Türkiye'de, Ürdün'de ve Tunus'ta başka dinlere ilişkin daha betimsel incelemeler bulunmaktadır. Bu durumda din bilimlerine doğru bir ilerlemeden bahsetmek mübalağalı olmaz.

Daha önce ifade edildiği üzere bu ikinci bölümde farklı dönemlere ait Müslüman yazarlar ele alınacaktır. Bu yazarların yazıları İslâmî incelemelerle din bilimleri arasında ilişkiler kurmaktadır. Bu metinler, İslâm ile başka dini ya da kültürel sistemler arasındaki etkileşimlere da tanıklık etmektedir.

Bu metinleri içerisinde üretildikleri bağlama göre analiz edeceğiz. Bu yazarların başka bir medeniyeti, kültürü ya da dini nasıl anladıklarını daha iyi kavramaya çalışacağız. Bu konuda Kur'ân'ın yön verici düşüncelerini, emir ve yasaklarını elbette biliyoruz. Kanaatimizce söz konusu dinlere ilişkin ampirik veriler ve aynı zamanda bu dinlerin mensupları ile karşılaşmaların tecrübesi eklenmelidir. Bizi özellikle ilgilendirecek olan şey, bazı seçkin Müslüman âlimlerin kendilerininkinden farklı dinleri ve inanç ifadelerini nasıl tasvir ettikleri ve yorumladıkları olacaktır.

I. Ortaçağ Dönemi

1. Biruni

Ebu Reyhan el-Biruni'nin (Bazen de el-Harizmi diye adlandırılmaktadır) eserlerine ve hayatına baktığımızda onun dehasının parlaklığı dikkatimizi çekmektedir. Aral Gölü'nün güneyinde yer alan Harezm'in başkenti Kas'ın kenar mahallesinde (Birûn) 362/973 yılında doğup 442/1050 yılından sonra (muhtemelen Gazne'de) hayata gözlerini yumdu. Biruni, üstat unvanını taşımıştır. Biruni'nin şahsiyetinde İslâm'ın entelektüel tarihinin sıra dışı bir siması ile karşılaşmaktayız. Onun ölümünün 1000. yıldönümü (1973) Müslüman ve Müslüman olmayan birçok ülkede kutlandı. Ölüm tarihi kesin olarak henüz tespit edilemeyen Biruni, geriye 180 el yazması bırakmıştır. Bunlardan yirmiye yakını Hindistan ile ilgildir. 1955 yılında M. Boilot, Biruni'nin ilk bibliyografyasını yayımlamıştır. Buna 1956'da bir ek ilave edilmiş ve bugüne kadar özellikle Seyyid Hüseyin Nasr'ın çabaları ile tamamlanmaya ve belirginleşmeye devam etmiştir.[39]

Biruni'nin hayatı, yazarın gençliğinde tanımış olabileceği halklardan farklı halklarla kasıtlı ya da tesadüfî bazen de zorunlu karşılaşmalarla doludur. Biruni, hayatının ilk yirmi beş yılını, dönemin İran kültürü ile bozkırın göçebe Türkler arasında kalan İranlı bir aile içerisinde geçirmiştir. Mutlu bir tesadüf eseri, Biruni'nin bölgedeki diğer bir deha olan ve Buhara'da yaşayan İbn Sina'ya (Avicenna, 980–1037) yazdığı mektuplara sahibiz. 998'den itibaren Biruni, Cürcan bölgesinde Ziyari hükümdarı Kabus bin Vaşmgir'in sarayında çalışmıştır. Cürcan, Hazar Denizi'nin güneyinde yer almakta ve bazı kalıntıları muhafaza edilmiş olan eski İran kültürü ile özellikle tanınmaktadır.

Çeşitli halkların ve dinlerin (özellikle dini) kurumları ile ilgili Kitabu'l-Asari'l-Bakiye ani'l-Kuruni'l-Haliye "Geçmiş Asırlardan Geriye Kalan İzler Kitabı"[40] adlı meşhur eserini Biruni bu bölgede yazmıştır. Daha sonra, muhtemelen 1008'den önce Biruni, memleketine dönmüş olmalıdır. Yedi yıl boyunca Biruni, Harzemşah Ebu'l-Abbas Me'mun b. Me'mun'un sarayında çalışmıştır.

Biruni'nin işi temelde efendisi Harzemşah adına Gazneli Türk sultanı Mahmut b. Sebuktekin'e diplomatik misyonlarda bulunmaktan ibaretti.

Biruni’nin hayatı 43 yaşında (407/1016–17) iken Harzemşah’ın öldürülmesinden sonra alt üst olmuştur. Bu trajik olaydan hemen sonra Mahmut, Harezm ülkesini fethetmeye başlamış ve Biruni’yi esir ya da rehin alarak başkent Gazne’ye götürmüştür. Biruni’nin Mahmut’un sarayında astrolog olmuş olması ihtimal dışı değildir.

Ancak Biruni’nin hayatı ve eserleri üzerinde derin iz bırakan olay, Mahmut tarafından Pencap’ın işgal edilmesi olmuştur. Mahmut, Biruni’yi kendisi ile beraber götürmeye karar vermiş ve onu Hindistan’ın yeni fethedilen bu bölgesinde birkaç yıl kalmaya zorlamıştır. Biruni, bölge hakkında önemli bilgiler elde ederek bu dönemi kâra dönüştürmüştür. Sanskritçe öğrendiği kesin olmasa da Biruni’nin kendisine o dönemde Hindistan’da çok gelişmiş olan bilimleri ve aynı zamanda Hint medeniyetini ve dinini öğreten panditlerle sık sık temas kurduğunu biliyoruz. O yıllarda Biruni, daha ziyade Kitabü Tarihi’l-Hint (Hint Tarihi Kitabı) adıyla bilinen Kitabü’t-Tahkik ma li’l-Hint min Makbule fi’l-Akl ev Mardule’yi (Hindistan Hakkında Kabul, Akl ya da Ret Edilebilen Şeyleri Tahkik Kitabı) yazmıştır.[41] Bu kitap 1030 civarında yani Sultan Mahmut’un ölümünden az bir süre önce tamamlanmış gözükmektedir. Biruni o zaman yaklaşık 57 yaşındaydı.

Biruni, üçüncü önemli eserini Biruni 1030’ta tamamlamıştır: Kitabu’l-Kanuni’l-Mes’udi fi’l Haya ve’n-Nucum (Cisimleri ve Yıldızları Yöneten Kanunlar Kitabı).[42] Bu inceleme, astronomik gözlemlere göre düzenlenen takvimlerin hesabı ve genel olarak astronomi ile ilgilidir. Ortaçağda yazarına ün kazandırmış olan bu kitap, Sultan Mahmud’un halefi olan ve ismi kitabın başlığında zikredilen Sultan Mesut’a ithaf edilmiştir. Biruni, Mesut ile gayet iyi anlaşıyordu; neredeyse tutuklusu olduğu Mahmut’tan daha iyi anlaşıyordu. Bu yeni sultan, Biruni’nin Gazne’ye dönmesine izin vermiştir. Burada Biruni, huzur içinde çalışabilmiş ve kitaplarının çoğunu rahatsız edilmeden kaleme alabilmiştir. Tuhaftır ki muhtemelen 1050’den sonra gerçekleşen ölüm tarihini bilmiyoruz. Biruni, yaklaşık 77 yaşında vefat etmiş olmalıdır.[43]

Biruni’nin Hindistan’a ayırdığı kitabına yoğunlaştığımızda kişisel gözlemler ve sorgulamalar sayesinde Müslüman bir âlimin politeist bir dünya ve genellikle Sanskritçe yazılan Hindu kaynaklara aşina olmak için sarf ettiği muazzam çabayı görebiliriz. Kitabın 80 bölümünden 10’u din ve felsefe ile, 14’ü kutlamalar ve folklor, [44]’sı edebiyat ve meteoroloji ile, 14’ü coğrafya ve kozmogoni ile, 4’ü de Hint astrolojisi ile ilgilidir. Bu

bölümlerin 31’i Biruni’nin uzmanlık alanı olan astronomi ve takvimlerdeki zaman ölçümü ile alakalıdır.

Onuncu bölüm, hukuk ve peygamberlerin kökenini ele almaktadır. 11’inci bölüm ise politeizmin başlangıcına ayrılmıştır. Bu bölümde farklı ilahların tasviri bulunmaktadır. 63’üncü bölüm, Brahmanlar ve hayat tarzları, 64’üncü bölüm ise aşağı kastların ritleri ve adetlerini ele almaktadır.

Bu eserinde Biruni, 35 adet Sanskritçe kaynağa başvurmakta ve Hindu kültürel hayatının birçok yönünün tasvirleri dışında çeşitli teolojik ve felsefi doktrinlerle ilgili genel malumatlar sunmaktadır.

Biruni’nin araştırma metotları, üzerinde dikkatlice durmaya değer.6 Hindistan’daki zorunlu ikameti esnasında Biruni görünürde Sultan Mahmut’un hiçbir özel lütfüne mahzar olmamıştır. Bu duruma dâhil olan sefalet hâli, Biruni’yi Mahmut tarafından sert muameleye tâbi tutuldukları kesinleşen Hinduların gözünde sempatik göstermiş olabilir. Ancak her ne olursa olsun Hinduların işgalci olarak kabul ettikleri kişi ile olan bağlar, Biruni’nin Hindu âlimlerle ilişkilerinin muhtemelen mesafeli olmaya devam ettiğini düşündürmektedir. Biruni, özellikle Benares gibi büyük Hindu ilim merkezlerine gidememiş ve dolayısıyla da panditlerin kendisine vermeye razı oldukları malumatla yetinmek durumunda kalmıştır.

Biruni’nin kullandığı metot ne savunmacı ne de polemik diye nitelendirilebilir. Tasvirlerinde yazar, betimlenen nesnelerle de kendini özleştirmeyip belli bir mesafe korumaya dikkat etmektedir. Kendisinin de söylediği gibi onun kaygısı, bizzat Hinduların kendi yazdıklarını ya da kendisine söylediklerini rivayet etmektir. Amaç, açıklanan doktrinlerden, inançlardan ve davranışlardan yazarın değil, muhatabın sorumlu olmasını sağlamaktır. Sanskritçeden yapılan tercümelerin doğruluğu konusunda da Biruni aynı şekilde davranmaktadır.

Kitabın her bir bölümü, işlenen konunun problematiğini daha sonra da onunla ilgili bilgiye ulaşmak için uygulanması gereken metodu açıklamaktadır. Eserin başlangıcını oluşturan bölümler arasında birkaç tanesi Yunan ya da Sufi unsurlarla karşılaştırmalar içermektedir. Bilinmeyen bir Hindu uygulaması ya da kavramını daha iyi bilinen bir şeyle karşılaştırarak Biruni başka türlü esrarengiz hâlde kalacak unsurları daha anlaşılır hâle getirmektedir.

Biruni’nin eserlerinin altında iki değer ölçüsü yer almaktadır. Bunlardan birincisi, kast sistemine göre insanlar arasındaki eşitlik konusunda İslâm’ın

üstünlüğünü varsaymaktadır. İslâm'ın bu üstünlüğü, Şeriatın Hindu kanunlarının içerdiğine karşılık bireysel statü konusunda ya da Hinduların "pis" ve "kirli" âdetlerine karşı temizlik ve itidal konusunda kendini belli etmektedir. İkinci değer ölçüsü, Arapları, özellikle de İslâm öncesindeki Arapları küçümseme konusunda eşsiz bir eğilim göstermektedir. Aslında bunlar eski İran kültürünü yıkmış ve Hindularınki kadar eleştirilecek âdetleri takip etmektedirler.

Her şeyden önce okuyucunun dikkatini çeken, Biruni'nin keşif ruhu ve merakı, kendini açık ve berrak biçimde ifade edişi ve hakikate ilişkin her şey karşındaki saygısıdır. Biruni'nin yaklaşımı, din konusunda modern araştırma için temel görünen, özellikle, doğru malumat elde ederek bunları karşılaştırmalar aracılığıyla anlaşılır hâle getirme gerekliliği gibi birçok metodolojik unsur içermektedir.

Güvenilir malumat toplama ile ilgili olarak Biruni, söylentileri dikkate almaktan ziyade doğrudan gözlem ve inanılabilir metinler üzerinde çalışmayı tavsiye etmektedir. Diğer taraftan o, araştırmacının hataların ve yalanların hakiki kaynağını keşfetmeye gayret etmesi gerektiğini dile getirmektedir. Biruni, özellikle araştırmacıya yabancı dinî ve felsefi sistemleri tasvir etmek söz konusu olduğunda okuyucunun dikkatini, yanlış tasvirleri doğru tasvirlerden ayırt etmenin zorluğuna okuyucunun dikkatini birçok kez çekmektedir. Tedbirli biçimde Biruni, Hindulara ilişkin tasvirlerini harekete geçiren iki hedefi ifade etmektedir. Birincisi, onun araştırmalarının amacı, Müslümanlar içerisinde Hindularla dinî meseleler konusunda tartışma arzusunda olanlara yardımcı olmaktır. İkincisi, onun araştırmaları, Hindular arasında yaşamayı arzu eden Müslümanlara güvenilir malumat temin etmektir. Hindular, eski Yunanlılar ve sufiler arasında yaptığı mukayeselere gelince Biruni bunları, bu üç grubun özellikle ruh göçü, panteizm, Tanrı'nın birliği ve yaratılış konularında birçok ortak noktaya sahip olduğunu söyleyerek gerekçelendirmektedir. Bu konuda 1951'de Amerikalı Arthur Jeffery tarafından Biruni'nin metodu ile ilgili yapılan incelemeyi belirtelim.[45]

Biruni, malumatın yazılı ve sözlü kaynaklar aracılığıyla elde edilebileceğini bize bildirmektedir. Sözlü kaynaklara gelince o, kültürlü kişilerden gelen bilgilerin ümmilerden gelenlere tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak en önemli zorluk bu düzeyde olmayıp dinî liderlerin ve ruhani otoritelerin yabancı birisine her zaman için bilgi vermeye hazır olmadıkları hususuyla alakalıdır. Biruni'ye göre bu husus,

teolojik tartışmalara çok az hazır ve bir araştırmacının çalışmalarına katkıda bulunmayı kabul etmek için çok küstah olan Brahmanlar için özellikle geçerlidir.

Yazılı kaynaklara gelince Biruni, Müslüman tarihçiliğine tam uygun olarak inceleme yapan kişinin, kaynakların dakikliğini ve hakikiliğini garanti edecek iyi nakledilen rivayetleri bulmaya çalışması gerektiğini düşünmektedir. Ancak Hindu kültürünün yazılı kaynaklarının incelenmesi hususunda da ek bir zorluğu teşkil etmektedir. Sanskritçe, öğrenilmesi zor bir dildir; Arapçaya tercüme edilmesi daha da zordur. Çoğu zaman metinler dakik değil ve yazılı kaynakların inanç, düşünceler, doktrinler ve âdetler hakkında verdiği bilgiler, söz konusu geleneğe pek aşina olmayan bir kişiye nispeten kavranılmaz gelecektir. Tüm bunlara bir de bu kaynakların anlaşılması ve yorumlanması problemi ilave olmaktadır. Gerçekten de Hindu zihni, daha ziyade Aristo usulü dakik kavramsallaştırmalar arayan Müslüman zihninden çok farklıdır. Örneğin Biruni, yaratılmış varlıklar konusundaki Hindu tasniflerin pek açık olmamasından yakınmaktadır.

Bilgilerin kesinliğine ilişkin problematiğin ötesinde Biruni, özellikle dinle alakalı olduklarında bu malzemelerin nasıl anlaşılır hâle getirileceği sorusunu sormaktadır. Bu konuda Biruni açıktır: Hindu zihni neredeyse anlaşılmaz hâldedir. Kitabının ilk bölümünde bile yazar, projesinin içerdiği zorlukları zikretmektedir. Zira ona göre "Hindular her bakımdan bizden farklıdırlar"[46]. Biruni, beş temel zorluğu zikretmektedir: dil, din ("Hinduların inandığı hiçbir şeye inanmıyoruz ve de tersi")[47], âdetler, Müslümanların kötü davranışı (belki de askerlerin tavrına atıfla) nedeniyle Hinduların Müslümanlara karşı kinleri ve son olarak Hinduların karakterine özgü özel ve tuhaf özellikler.

Bu inançları, doktrinleri, bu hayat tarzlarını ve tuhaf davranışları daha iyi anlayabilmek ve bunları doğrulukla yorumlayabilmek için Biruni bunları daha aşina olunan nesnelerle karşılaştırmayı salık vermektedir. Yazar, sürekli olarak Hindularla Yunanlılar, Sufiler ve bazen de eski Araplar arasında paralellikler göstermektedir. Biruni'ye göre anlama eylemi, en iyi bilinenden en az bilinene doğru işlemekte, benzerlikleri ve karşılaştırılabilir unsurları dikkatlice araştırma anlamına gelmektedir. Onun Hindu, eski Yunan ve sufi düşünceleri arasında derin bir bağın mevcut olduğu ile ilgili düşüncesini burada bir kenara bırakıyoruz.

Hindu geleneğinin Müslümanlara nasıl sunulacağını sorusunu sormakla Biruni aslında başka bir dinin malzemelerinin kendi dindaşları için nasıl

anlaşılır hâle getirileceği sorusunu sormaktadır. Özellikle bazı kavramlar -tanrılaştırma gibi (apothéose)- Müslümanların nazarında sapkın düşüncelerdir. Aynı şekilde Hindulara özgü bazı doktrin unsurları veya davranışların Müslümanlar tarafından kabul edilmesi zordur. Bu hassas meseleler karşısında Biruni ilk etapta betimsel bir objektiflik, yani olguları ve doktrin unsurlarını Hindular kadar Müslümanlar tarafından kabul edilen bir anlatım yolu aramaktadır. Biruni kendinden önce çok sayıda –Müslüman- yazarın başka dinlerin ya da bizzat kendi dinlerinden türeyen mezheplerin doktrinlerini kötüleme ya da yanlış yorumlama işine kendilerini kaptırdıklarının farkındadır. Nihayet Biruni, önyargıların ümmilere has olmadığını, teorilerinin üstünlüğüne ikna olarak dünyayı sadece kendi kavramları ya da kanaatleri penceresinden gören kültürlü kişilerin de önyargılı olabileceğini belirtmektedir.

Dini konuların serbestçe tartışılmasını zorlaştıran ya da imkânsız hâle getiren makamları Biruni sert biçimde değerlendirmektedir. Tabiî ki Sünni bir Müslüman olarak o, İslâm'ın sunduğu sistemi kabul etmektedir. Bu sistem ortodoks [doğru görüş] veya "ortopraks" [doğru eylem] niteliktedir. Böylece o, başka dinleri tarif ederken, Müslümanların şehadet ile, Hıristiyanların Teslis ile, Yahudilerin şabat ile ve Hinduların ruh göçüne inançla ayırt edildikleri yönündeki meşhur Müslüman söylemi tekrar etmektedir. Sünni bir Müslüman olmakla birlikte Biruni, Ümmet içinde yürürlükte olan çeşitli görüşlere ve yeryüzündeki halkları niteleyen inançlar çeşitliliğine açık bir bakış sergilemektedir.

1951'de yayımlanan eleştirel bir makalede İtalyan Alessandro Bausani, Biruni'nin Hindistan tasvirine has yedi varsayım zikretmektedir. Bausani'nin gözlemleri bize gayet isabetli görünmekte, bundan dolayı da burada aktarıyoruz.[48]

-Biruni, tüm insanlığın ve bütün medeniyetlerin paylaştığı bir fıtratın (doğuştan gelen monoteist eğilim) varlığına inanmaktadır.

-Biruni, bir tek Tanrıya imana vurgu yapmaktadır. Bu iman, İslâm ile monoteist ifadeleri içerisinde Hindu dini arasında bir bağ kurmaktadır.

-Biruni, spekülatif Yunan felsefesinde geliştirildiği şekliyle gayri şahsi ve felsefi bir Tanrı düşüncesine sahiptir. Bundan dolayı o, ümmi ve anlama dayalı ilkel halk dininden ve de antropomorf ilahlardan rahatsız görünmektedir.

-Biruni, felsefi olarak Brahmanların düşüncesi ile kendi entelektüel geleneğini bağdaştırma arzusunu göstermektedir. İlim adamları arasındaki

bu iletişim yeğlemesi onun halk dini ile felsefe arasında yaptığı kesin ayrımda da kendini göstermektedir.

-Bazı temel kavramları skolastik biçimde oluşturması ve hakiki dinin akla aykırı olamayacağı düşüncesi ile Biruni açık bir rasyonellik kaygısı göstermektedir. Buna dayanarak akla aykırı olan her şey, yani irrasyonel, sapkın ve keyfi olduğuna hükmettiği orta Hindu zihni gibi halk dini yanlıştır.

-Biruni, akli selime dayalı belirli bir ampirizm sergilemektedir.

-Biruni, İslâm ile Hindu dini arasındaki gerçek karşıtlıkları değerlendirmesine ve kabul etmesine engel olan felsefi bir yönelime ve temelde sufi maksatlara sahip olduğunu göstermektedir.

Biruni'nin eserlerinin bir takım İslâmî normlar ve değerlere dayandığı kuşkusuzdur. Ancak bu durum yine de yazarın kendi dininin farklı dinlere karşı büyük bir açıklık göstermesine ve onlara büyük bir entelektüel dürüstlükle yaklaşmasına engel olmamaktadır. Burada söz konusu olan, Ortaçağ medeniyeti kadar çağdaş araştırma için de örnek bir tavırdır.

2. Şehristani

Ebu'l-Feth eş-Şehristani'nin hayatı, Biruni ya da (bu derste bir kenara bırakmak durumunda olduğumuz) İbn Hazm'ın hayatı gibi kargaşalara sahne olmamıştır. Şehristani, Harezm çölünün kıyısında yer alan Horasan eyaletinin Şehristan kentinde 479/1086 yılında doğmuştur. Nişabur'da eğitim gördükten sonra Şehristani, Şehristan'da yaşamaya devam etmiştir. Şehristani, 1116'da hacca gitmiş ve kısa bir süre Bağdat'ta yaşadıktan sonra memleketine dönerek burada çalışmış ve 1153'de vefat etmiştir. Şehristani, birçok Kelam kitabı yazmış ama Bağdat'tan 1125'te döndükten altı yıl sonra yazdığı Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Kitabı)[49] adlı kitabı –Fransızcaya tercüme edilmiştir-[50] ile meşhur olmuştur. Eş'ari bir teolog olsa da Şehristani'nin o dönemde yaygın olan İsmaili fikirlere sempati duymuş olması muhtemeldir. Şehristani, büyük merakı ve bilgiye susamışlığı ile bilinmektedir. O, aynı zamanda şiire karşı eğilimliyken Fıkıh meselelerine pek ilgi duymamaktadır. Onun sunduğu şeyler haddizatında yeni değildir. Söz konusu olan daha ziyade o dönem Müslüman mezhepler ve İslâm dışı dinler hakkında bilinenlerin bir derlemesidir. Şehristani'nin mezhepleri sunumu, bizzat kendisinin yazdığı gibi "ne bunların lehine ne de aleyhinedir"[51]. Dolayısıyla Şehristani, ulaşılabilir kaynakları kullanarak,

malzemelerini titizlikle seçip bunları kendi çağına has formel denge kaygısı ile tasnif ederek mümkün olduğunca tarafsız bir tavrı tercih etmiştir. Onun ilgisi öncelikle düşüncelere yöneliktir. O, kaynakları hakkında ayrıntı vermeden, zaman ve genel olarak tarih kaygısı taşımadan doktrinleri ve sistemleri tasvir etmektedir. Aslında burada söz konusu olan, kendi türünde bir klasik hâline gelen bir derleme ve tasnif kitabıdır.

Ebu'l-Feth eş-Şehristani'nin bu eseri, özellikle Guy Monnot ve Amerikalı Bruce B. Lawrence'ın işaret ettikleri yadsınamaz nitelikleri göstermektedir.[52] Yazar, özellikle dengeli bir tasnif oluşturma kaygısı sergilemektedir. Kitabın derleme karakterinden dolayı kaynaklar meselesi hele de kullanılan eserlerin çoğunluğu bugün ulaşılamaz olduğu için artan bir ağırlıkla karşımıza çıkmaktadır. Böylece yazar İbrahim'in almış olduğu varaklara göndermede bulunmaktadır. Yazara göre bu varaklar Sabileri, Zerdüştileri ve bunların Kutsal Kitaplarını ortaya çıkarmıştır.[53] Şehristani, kendisi için politeizmin kabul edilebilir bir biçimini temsil eden Sabiilerle – bunlara kıyasla Brahmanlar da aynı durumdadır- tartışmayı anlatmaktadır.[54] Hıristiyan doktrinler konusunda bilgisi iyi olduğu hâlde,[55] Şehristani, Yahudiliği kısaca geçmektedir. Yazar, mezheplerin ve inançların çokluğunu dikkate alan ve kültürlü dindaşlarının hizmetine Müslüman olmayan dinler hakkında temel bir bilgi sunmaya çalışan bir teoloji sunmaktadır. Ebu'l-Feth eş-Şehristani'nin bu eseri, yüzyıllar boyunca kendini kabul ettirmiştir.

3. Raşidüddin

Raşidüddin Fazlullah Ebu'l-Hayr, 1248 yılı civarında Hamedan'da dünyaya gelmiştir. Yahudi bir eczacının oğlu olan Raşidüddin, tıp eğitimine başlamadan önce yeşivada [Ortodoks Yahudilikte Tevrat ve Talmud'in incelendiği eğitim kurumu] Yahudilik eğitimi almıştır. Arapçaya hâkim olan Raşidüddin, 1278 yılı civarında Müslüman olmuş ve önceki ismi olan Raşidüddevle yerine bildiğimiz adı almıştır. İlhan Gazan (1295 ila 1304 arasında hüküm sürmüştür) ona daha sonra Tariki Mubaraki Gazani[56] hâline gelecek olan eseri sipariş etmiştir. Bu kitap, Türk ve Moğol boylarının tarihi ile Cengiz Han'dan Gazan'ın kendisine kadar Moğol hanlarının tarihini içermektedir. Bu ilk tarih kitabına, dünyanın evrensel tarihini ihtiva eden Camiu't-Tevarih adlı ikinci kitap eklenmektedir. Bu kitap, 1305-1306'ta Olcayto Hüdabende'nin hükümdarlığı (1304–1316) zamanında tamamlanmıştır. İlhanlı Devletine sunduğu çok değerli

hizmetlere rağmen Raşidüddin, siyasi bir yenilgi neticesinde hapse atılmış ve 1318 yılında ölüme mahkûm edilmiştir.

Raşidüddin'i Camiu't-Tevarih adlı evrensel tarihi meşhur etmiştir. Bu kitap, gerçekten de bilinen dünyanın ilk tarihini oluşturmaktadır. Arap tarihçileri örnek alan bu kitap, önce İslâm'dan önceki dönemini daha sonra da İslâmî dönemi betimlemektedir. Bunlara ilaveten Oğuz Türklerinin ve Çin'in[57], Frenklerin[58], İsrailoğullarının (Beni İsrail)[59] ve son olarak Hindistan'ın[60] siyasi tarihi işlenmektedir. Kitabını meydana getirirken Raşidüddin, sadece yazılı kaynaklara[61] değil, doğrudan sözlü ifadelere de başvurmuştur. Örneğin rahip Kamalaşri ona, Hindistan'ı, Budda'nın hayatını ve öğretisini konu edinen eserin ikinci bölümünün yazımı için gerekli bilgileri vermiştir. Bu eser, Budizm hakkında Ortaçağda yapılan bildiğimiz ilk ve tek büyük açıklamadır. Raşidüddin'in kitabının ekinde tenasüh, yani ruh göçü doktrinine bizzat yazarın kendisi tarafından yazılan reddiyeyi içeren bir Risale yer almaktadır. Diğer taraftan Raşidüddin'in tarih çalışmaları dışında bugüne kadar henüz yayımlanmamış olan birkaç Kelam kitabı yazdığına da işaret edelim.

Raşidüddin'in tarihi, siyaset tarihi dışında kültürel ve dini bir tarih olarak görünmektedir. Betimlemelerinde yazar, anlattığı olgulara karşı objektif bir tavrı ve belirli bir mesafeyi korumaya gayret etmektedir. Örneğin Raşidüddin hakkındaki birçok araştırmayı kendisine borçlu olduğumuz Karl Jahn, onun Beni İsrail ile ilgili tarihinin aslında bu konuda yazılmış ilk "seküler" tarihi teşkil ettiğine dikkat çekmektedir.[62]

Sözünü ettiğimiz bu üç âlim, din bilimleri konusunda üç farklı hareket tarzını temsil etmektedir. Şehristani, betimsel bir teolojik ilgi ile hareket ederek doktrinlerin incelenmesini salık vermektedir. Raşidüddin ise dinler tarihine açık tarihsel incelemeler vurgu yapmaktadır. Son olarak Biruni, olguların gözlemlenmesinde, kuralların veya yasaların araştırılmasında bilimsel isabetlilik kaygısı ve kendi kültürlerinden farklı kültürlere veya dinlere gösterdiği ilgi ile ötekilerden ayrılmaktadır.

Diğer dinler hakkında Müslümanların bilgisi, mezheplerin ve dinlerin betimlenmesi konusunda (makâlât, kutubu'l-milel ve'n-nihal) olduğu kadar tarihçilik (tarih, tabakat) konusunda ya da seyyahların veya coğrafyacıların getirdikleri betimlemeler konusunda (ahbar, el-mesalik ve'l-memalik) da Ortaçağ döneminde zirveye ulaşmıştır. Burada, üç büyük alan oluşturan tarihsel inceleme, karşılaştırmalı inceleme ve dini fenomenlerin bağlamları içinde incelenmesini bulmaktayız. Tarihçilik konusuyla ilgili olarak

Raşidüddin'in selefleri özellikle Yakubi (ö. 905), Taberi (ö. 923) ve Mesudi'dir (ö. 955). İnançların ve doktrinlerin betimlenmesi ve karışlaştırılması konusunda Şehristani'den önce İbn Kelbi (ö. 819), Ebu İsa el-Varak (ö. 861), İbn Nedim (ö. 995) ve Ebu'l-Mealiye Alavi (11.-12. yy.) gelmektedir. Doğrudan gözlem konusunda Biruni, özellikle İbn Fadlan (10. yy.) ve Misar Ebu Dulaf'dan (10. yy.) sonra gelmiştir.

Ortaçağda İslâmî olmayan dinleri ele alan Müslümanlara ait başka metinler de mevcuttur.[63] Ancak çoğu zaman resmi kelama ait polemik yazılar ya da düalist dinlere[64], Hıristiyanlığa ya da Yahudiliğe[65] reddiyeler yöneten metinler söz konusudur. Bazı edebi metinler (Müslüman olmayanlara atıfta bulunan adap kitapları ya da halk edebiyatı) ve aynı zamanda Müslüman olmayan azınlıkların statüsü ile ilgili Fıkıh kitapları ve tabiî ki normatif dinî yorum (tefsir, ilmü'l-hadis, kelam), mistik (tasavvuf) ve felsefe (hikmet) kitapları da bu konuyu ele almaktadır. Halk dini hakkında da kitaplar mevcuttur. Yaklaşımımızda kanaatimizce Ortaçağdaki İslâm bağlamında bizim anladığımız şekliyle Din Bilimlerinin nasıl gelişeceğinin habercisi olan bu üç türle sınırlı kalmayı tercih ettik.[66]

II. Modern Çağ

1. Giriş

Müslüman olmayanların Müslümanlar tarafından algılanması yüzyıllar boyunca, özellikle her iki taraf arasında hem daru'l-İslâm'ın içinde hem de dışında sağlanan temas sayesinde önemli ölçüde farklılaşmıştır. Ortaçağda toplum, oldukça biçimsel biçimde organize olduğundan bireylerin kimliği, büyük ölçüde dinî aidiyetlerine bağlıdır. Durumun böyle olması, bir birlikten ziyade adlandırmaların ayrılmasını varsaymakta ve farklılığa karşı açık bir eğilime işaret etmektedir. Müslümanların Müslüman olmayanlara gösterdiği ilgi temelde zimmilerin statüsü gibi pratik meselelerle alakalı iken felsefi ya da dinî problematiklere pek yönelmemektedir. Üstelik daru'l-İslâm içerisinde Müslümanlar kendilerini dünyanın efendisi olarak görmektedirler.

Ortaçağda Müslümanların diğer dinlere ilişkin algılamalarında bağlamın önemli bir rol oynadığı apaçık olduğu gibi bu durumun geçen 150 yıldaki gelişmelerde gerçekliği daha da belirgin hâle gelmiştir. Wilfred Cantwell Smith, Modern Islam in India: a social analysis (1943)[67] adlı eserinde 1860 ila 1940 yılları arasında Hindistan'ın reformist ve modern düşünürlerinin İslâm'ın sunumunun Hindistan'daki Müslümanlar ile İngiliz İmparatorluğu arasındaki huzur ya da çatışmaya dayalı ilişkilere ne ölçüde bağlı olduğunu göstermiştir. Aslında hem Ortaçağda hem de modern dönemde Müslümanların başka dinlere karşı ilgisi her zaman merak, apoloji ya da ret arasında değişmektedir.

Bağlam konusunda yine de Ortaçağ ile modern dönem arasında gerekli farklılıkları tespit etmek yerinde olur. Ortaçağ döneminde araştırmaların yürütüldüğü kültürel merkezler, büyük Müslüman şehirlerde yer almaktadır. Şimdi ise bu araştırmalar genellikle Müslüman dünyanın dışında, özellikle Batı Avrupa ile Kuzey Amerika'da yapılmaktadır. Üstelik modern çağda İslâm dünyasının büyük bölümü siyasi, ekonomik ve kültürel açılardan Batı'nın hâkimiyeti altında yaşamaktadır. İki bağlam türü arasındaki önemli farklılığa bir üçüncüsü daha ilave olmaktadır: Batılı araştırmalar, nispeten kurumsal ve finansal bağımsızlık içinde yürütülmüştür ki bu durum, -eski ve modern- kültürel kurumları çok zayıf hâle gelmiş olan İslâm dünyasında böyle olmamıştır. Üstelik bunlar, özgür bir araştırmayı teşvik etmekten

ziyade kendi ideolojik hâkimiyetlerini sağlamlaştırma kaygısında olan rejimlerin müdahelesinden zarar görmektedir. Gelecek sayfalarda İslâmî bağlamda din bilimlerinin ortaya çıkışı problemini işleyeceğiz. Aslında Hıristiyanlık ve Yahudiliğe karşı Müslümanların tavırları, İslâm dünyası ile Batı arasındaki ilişkilere sıkı sıkıya bağlıdır.

2. Müslüman Arap Dünyası ve Avrupa

19. yüzyıldan bu yana Arap entelektüellerin Batı Hıristiyanlığı ve Hıristiyanlara ilişkin algılanmalarındaki evrim, Mısır, Kuzey Afrika ve Lübnan'daki kültürel merkezlerde gelişen tavırlara bağlı olarak betimlenebilir.

Mısır'ın Napolyon tarafından işgali, Avrupa medeniyetine karşı ilk şaşkınlık duygusunu doğurmuştur. Bu tavır, özellikle Cabarti'nin Mısır'a 1789'da ayak basan Fransızlar ile ilgili betimlemelerinde gözlemlenebilmektedir.[68] Daha sonra Arap seyyahlar ve Tahtavi gibi Fransa'da ikamet etmiş olan Mısırlı öğrenciler tarafından başka Fransa tasvirleri de yapılmıştır.[69] Bu betimlemeler çoğu zaman her iki medeniyet arasındaki farklılıklara büyük önem vermektedir. Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki farklılıklar ise okur tarafından biliniyor kabul edilmekte ve dolayısıyla bunlara sınırlı bir yer verilmektedir.

Osmanlı İmparatorluğunda ve daha sonra Kaçar İmparatorluğunda olduğu gibi önce Mısır, daha sonra da Tunus'ta Batılı bilgiye sahip olma arzusunu görebiliriz. Cezayir'in işgali, Arapların, Batı'nın temsil ettiği tehlikenin farkına varmasını sağlamıştır. Bundan dolayı Batı'dan alınan ilk şeyler pratik amaçlıdır: savaş sanatı, tıp, teknolojiler. Aynı zamanda Avrupalı eserleri Arapçaya çevirmek üzere önemli çabalar sarf edilmiştir. Tercih edilen metinler, genellikle bilimsel konular, tarih ve edebiyatla ilgilidir. Böylece Avrupa'nın aracılığıyla 19. ve 20. yüzyıldan itibaren Arap entelektüeller, gözden kaybolan Arap-Müslüman bir mirası yeniden keşfetmişlerdir. Bu bilgi transferinde dini yönler çok nadiren söz konusu olmaktadır. Gerçekten de Avrupa'nın bilimsel bilgilerini elde etmek için Hıristiyan dinini incelemeye hiç de gerek yoktur.

Avrupalıların İslâm'a ve Arap kültürüne karşı yersiz yargılarını artırdıkça dini konulara karşı bu ilgisizlik, yavaş yavaş değişimlere uğramıştır. Böylece Avrupa kültürünün ya da Hıristiyanlığın ve bazen her ikisinin sözde üstünlüğüne dayanarak bazı yazarlar, bazen egzotizme karşı

düşkünlüklerinin hafiflettiği ama çoğu zaman Arap ülkelerinin teknolojik, kültürel ve bilimsel geri kalmışlığını, kadının statüsünü, İslâmî düşüncenin sunduğu ilerleme imkânlarını küçümseyerek ağırlaşan pek az görülmüş bir küstahlık sergilemektedirler. Bu saldırılar, 1883 yılında Ernest Renan tarafından yapılan açış dersi akabinde Afgani'nin ona yönelttiği mukabelenin ilkini oluşturan karşı saldırılara neden olmuştur. Daha sonra Melkit Hıristiyan Farah Antun'a Muhammed Abduh karşılık vermiştir Bu iki Arap entelektüelin yaptığı karşı atak, Müslüman ülkelerde aklın dinî sisteme ve vahyedilen Kur'ân'a tabi olduğu yönündeki Batılı iddiaların aksine İslâmî düşüncenin rasyonelliği iddiasına dayanmaktadır. Bu tartışmanın ilk anlarından itibaren bazı Arap entelektüeller, manevi faziletleri ve olası hakikati (böyle bir şey söz konusu bile edilmemektedir) için değil, öz savunma nedenleriyle Hıristiyanlık üzerine eğilmektedirler. İslâm hakkında neredeyse hiçbir şey bilmeyen Hıristiyan misyonerlerin saldırılarına cevap vermek ve Avrupa'nın üstünlüğünün herhangi bir biçimde Hıristiyanlığa bağlı olup olmadığını tespit etmek gerekiyordu. Bu tartışmada örneğin Muhammed Abduh, ampirik bir İslâm'dan gitgide uzaklaşarak "orijinal" denilen İslâm'a, yani Kur'ân ve Sünnetteki İslâm'a yoğunlaşmıştır. Bu geri dönüş hareketi, sadece Avrupalılara karşı daha iyi bir savunma sağlama amaçlı değil, aynı zamanda esasen İslâm'ın meşrulaştırdığı mevcut toplumu uyarmaya ve mümkünse de dönüştürmeye yönelikti. Böylece hakiki İslâm'a dönüş, mevcut toplumun yerine daha iyi bir toplum getirmenin tek yolu olarak görünmekteydi. Aslında dikkatlice kulak verildiğinde bu söylemde, gelişim konusunda Müslüman ülkelerin geri kalmışlığının bir Arap tarafından İslâm'a isnat edildiği duyulmaktadır. Şurası bir gerçek ki Abduh ve diğerleri yeni İslâm yorumları sunmaya, İslâm'da Hıristiyanlığın iddia ettiği evrensel değerlere denk değerler aramaya başlamışlardır. Abduh'tan çok daha kültürlü olan ve daha sonra üzerinde durma fırsatı bulacağımız Hindistanlı etkileyici Müslüman âlim Seyyid Ahmed Han'da da aynı tür bir arayış görülmektedir.

Arap dünyası ile Avrupa arasındaki karşılıklı ilişkiler yoğunlaştıkça sadece kendini ifade etmenin yerini, Afgani ya da Abduh'un makul karşılıklarından daha canlı, keskin ve hakikaten savunmacı tavırlar almaktadır. Yavaş yavaş İslâm dünyasının kendisini Avrupalıların değerlerine –ya da değerden yoksun oluşlarına-, sekülerizm ve materyalizmine karşı korumasına sahne olan ideolojik bir savaş meydana gelmiştir. Ancak ilk savunmacı tavırların önce Müslümanların din

değiştirmesine çalışan saldırgan bir Batılı Hıristiyanlığı hedef aldığına dikkat edilmelidir. Bu hareket, oryantalistlerin olumsuzca algılanan araştırmalarına karşı bir İslâm savunması ile atbaşı gitmektedir.

Bu fikir alışverişlerinden doğan bol miktardaki savunmacı (apolojetik) literatüre burada değinemeyiz. Ancak iki dünya savaşı arasında önce Muhammed Reşid Rıza ile Selefiye etrafında daha sonra da İhvan-ı Müslimîn ve Batı'da var olduğu tespit edilen tehlikelere karşı İslâm'ı savunan diğer gruplarla bu literatürün üretimi yoğunluk kazanmıştır. Bütün bu literatür, kendilerini moral açısından güçlendirmek ve Müslüman toplumları yiyip bitiren güçlere direnmek için gerekli cesareti kazandırmak amacıyla bizzat Müslümanlara hitap etmektedir. Ancak, o dönemde Müslüman toplumların uğradığı dönüşümlere Avrupalıların kötü niyetinden ziyade ekonomik faktörlerin neden olduğunu araştırmalar göstermiştir. Bu durum, Müslümanların saldırgan bir Batı'nın gerçek birer canlı örneği olarak algıladıkları misyonerlere ve sömürgecilere kendi talihsizliklerini mal etmelerine engel olmamaktadır.

Savunmacı Müslüman literatür, İslâm'ı maddi olduğu kadar manevi problemlere de tek cevap olarak sunmaktadır. Kaçınılmaz olarak bu söylem Müslüman topluluğu kendi kabuğuna çekilmeye, dışa açılmanın her çeşidine muhalif ideolojik bir monologa sevk etmektedir. Aynı zamanda ulusal –bazen ulusalcı- ve bağımsızlık mücadelesi veren hareketlerin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Böyle bir bağlamda Hıristiyanlık çoğu zaman siyasi emperyalizm ve ekonomik yayılmacılıkla aynı açıdan ele alınmaktadır: hepsi de İslâm'ı Müslüman toplumları ve Müslümanları tehlikeye atmaktadır. Müslüman savunmacı söylem, Avrupa'nın icra ettiği nüfuzu sıklıkla hayatın her alanına müdahale eden tasarlanmış bir yıkım iradesinin meyvesi olarak değerlendirmektedir.

Bu Batı'ya kapanma ve kendi kabuğuna çekilme safhası, siyasi özgürlüğün ve yeni düşünce özgürlüğünün elde edilmesi için kuşkusuz gerekli olmuştur. Daha sonra ellili yıllardan beri bazı entelektüeller bu cihad tavrını, Arap dünyasında ya da başka yerlerlerde ikamet eden Batılılarla şahsi temaslar kurarak aşmışlardır. Yine bu dönem boyunca özellikle Katolikler olmak üzere bazı Hıristiyan çevrelerde diyaloga çağrı güç kazanarak Müslümanların din değiştirmesine yönelik çabalarının yerini yavaş yavaş daha açık tartışmalara ve hakiki karşılaşmalara verdiği görülmektedir. Kültürel planda bu yeni halet-i ruhiye, en azından diyaloga açık kişiler arasında daha dengeli fikir alışverişlerini mümkün kılmaktadır.

Kutsal Kitapların8 yeni okumalarını konu edinen birkaç neşriyat yapılmış ama eski tarz kitaplar yığını arasında kayboldukları ve bazı dini otoriteler tarafından geçersiz ilan edildikleri için bunlar marjinal hâle gelmiştir.

70'li yıllarda İslâm'ın açıkça ve kasıtlı olarak siyasi amaçlarla kullanıldığı görülmektedir. 50'li yıllarda savunmacı literatür her şeyden önce Müslüman toplumların talihsizliklerinin sorumlusu olarak algılanan Batı'ya karşı ortaya çıktığı hâlde yirmi yıl sonra bu söylem, yalnızca Batı'ya değil Müslüman devletlerin kendilerine de yöneliktir.

Siyasi anlamın gelişmesi, özellikle aksiyon bakımından ifade edilen İslâmî söylemin siyasallaşmasına neden olmuştur. Bir kez daha İslâm'dan başka dinlerin ve ideolojilerin var oluşu İslâm'ın gerçekleşmesine karşı bir meydan okuma olarak anlaşılmıştır. Aslında 70'li yıllarda ortaya çıkan istenilen siyasallaşma hareketi her şeyden önce İslâm'a çağrının seferber etme yönünden taşıdığı muazzam potansiyelin farkında olan siyasi çevrelerin işidir. Bir kez daha burada da özellikle İran devriminden sonra neşriyatlar dolup taşmaktadır. Bu hareketler Batı'da tamamen olumsuz bir biçimde karşılanmıştır. Hızlı biçimde Batı'da her biri bu çağrı, uyanış ve ayaklanma hareketlerinin altında bir birliğin var olduğunu kabul eden “entegrizm”, “köktencilik”, “radikalizm” gibi kavramların ortaya çıktığı görülmektedir.

İslâmî söylemin bu şekilde siyasallaşması, Müslümanların Müslüman kimliklerinin daha iyi farkında olmasıyla sonuçlanmıştır. Böylece sosyal planda olduğu kadar kişisel planda da İslâm yeni işlevleri yerine getirmeye başlamaktadır. İnsanlığın karşılaştığı zorluklar karşısında İslâm mümkün tek çare, kapitalist model ile sosyalizm arasında orta bir yol olarak görülmektedir. Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki müstakbel ilişkilerin doğası bu hâlde büyük ölçüde bu İslâm'a ya da neo-İslâm'a yüklenen içeriğe bağlı olacaktır.

Arap-Müslüman dünyasının Avrupa'ya karşı bu tavırları. bir birini kronolojik olarak takip etmediği görülmektedir. Bunlar daha ziyade üst üste gelen katmanlar izlenimi vermektedir. İlk anlardaki şaşkınlık ve hayranlığın yerini özellikle normlar ve değerler konusunda savunmacı tavırlar almaktadır. Diğer taraftan Müslüman kimliğinin hakiki oluşturucusu olarak İslâm'a ilişkin farkındalığın sürekli artması, ille de bir hayranlık duygusunu ya da bir diyalog isteğini dışlamamaktadır. Gelecek sayfalarda geçen son elli boyunca Arapça kitaplarda yer aldığı şekliyle Hıristiyanlık ya da Yahudilikle ilgili genel sunumlar üzerine eğileceğiz. Bu literatürün içerik

bakımından çok az farklı olduğunu ama buna rağmen bağlamıyla ilişkili olarak incelendiğinde önemli ve özellikle anlamlı bir sosyal fenomen oluşturduğunu göreceğiz.

3. Müslümanların Hıristiyanlık Tasvirleri

Kur'ânî verilere uygun olarak bütün yazarlar İsa'nın asıl görevinin, birtakım emir ve yasaklarını azalttığı (Âli İmran 3/50) Tevrat'ı tasdik etmekle birlikte İncil'i tebliğ etmekten ibaret olduğu konusunda hemfikirdir. Bu İncil iman ile Şeraitın (Zuhruf 43/63) ilişkileri meselesini aydınlatmakta ve İsa'nın öğrencileri tarafından ve aynı zamanda bunlardan sonra gelen Hıristiyanlar (İncil ehli, Maide 5/47) tarafından takip edilmelidir. Kur'ân'a göre İsa'nın –dolayısıyla da İncil'in- mesajı tam olarak saf bir monoteizmin mesajı, yani Tanrının temel hakikatidir. İsa'nın (İncillerde anlatılan ve Kur'ân tarafından tasdik edilen) mucizelerini ve hatta Meryem'in bakireliğini kabul etmekle birlikte, söz konusu yazarlar bunları sadece özel bir tanrısal fiil olarak görmektedir. Bunlar hiçbir şekilde İsa'nın tanrısal mahiyette olabileceğini kabul etmemektedir, zira onlara göre bu durum saf bir monoteizme ters düşer ve İsa'nın beşerî ihtiyaçlarından söz eden birçok Yeni Ahit metinleri ile çelişmiş olur.

Bu açıdan İsa böylece, vaazı bir iç dönüşüme çağıran temelde en üstün derecede bir münzevi olarak görünmektedir. Yine Kur'ânî metinlere uygun olarak bu yazarlar çarmıha gerilişi kabul etmemektedir. Zira bunlara göre İsa göğe kaldırılmıştır. Bu hadisenin biçimleri tartışma konusu olmaya devam etmektedir (Âli İmran 3/55). İsa'nın Muhammed'i ismen haber verdiği de kabul edilen bir husustur. Bu birçok noktadan hareketle bu yazarların sundukları yorumların Kur'ânî veriler ve İslâmî gelenek çerçevesine tamamen dâhil olduğunu gözlemleyebiliriz.

Bu yazarların Hıristiyanlar hakkındaki yargılarına gelince bunlar Kur'ânî verilere sadık kalsalar da bazı tarihsel olguları ilave etmektedirler. Yahudiler ve Hıristiyanlar Tevrat ve İncil metnini tahrif ettikleri ya da yanlış anladıkları nedeniyle Kur'ân'da birçok kez (Bakara 2/75, Nisa 4/46, Maide 5/41, Araf 7/161, Maide 5/13, Âli İmran 3/78) ayıplanmaktadırlar. Söz konusu yazarlara göre bu durum, Hıristiyanların İsa'ya inen asıl İncil'i ortadan yok etme isteğine tanıklık etmektedir. İş, böyle bir icraatın sorumluların kim olduğunu ve bunların motivasyonlarının neler olmuş olduğunu belirlemeye geldiğinde görüş ayrılıkları ortaya çıkmaktadır.

Birçok yazar, “tahriften” Pavlus’u sorumlu tutmakta ve Yeni Ahit’in İsa’ya inen asıl İncil’den tamamen farklı yeni doktrinler vaaz eden yazarlar tarafından oluşturulduğunu ilave etmektedir. Yeni Ahit metninin ortaya çıkışı ve külliyat hâline gelişi ile ilgili Batılı araştırmalardan kaynaklanan unsurlarla bu iddiaların desteklenmeye çalışılması az görülen ber şey değildir. Bu suçlamalar yine de temelde ideolojik mahiyetli olup her şeyden önce tarihsel Hıristiyanlığın orijinal Hıristiyanlık olmadığı ve İsa’nın vaaz ettiği şeyle pek alakalı olmadığını amaçlamaktadır.

Mantıklı olarak şimdiye kadar dile getirdiğimiz gelişmeler takip edildiğinde Kilise tarihi bütünüyle muazzam bir yanılgının tarihi hâline gelmektedir. Münzevi etik, konsillerdeki doktrin formülleri, Kilise kurumu, Kilise ile devletin birbirinden ayrılması, Haçlı Seferleri, Engisizyon, yenilikçi özgür bir düşünce ile bilimlerin gelişmesini engellemiştir. Sömürgeleştirme ve Hıristiyan misyonlar gibi tüm unsurlar, İsa’dan sonra takip edilen yanlış yolun tanıklıklarıdır. Müslüman yazarların kahir ekseriyeti böylece Hıristiyanlığın tarihsel gelişimine karşı, Batı’nın İslâm’a ilişken tavırlarına karşı ve Batı ile İslâm arasındaki ilişkilerin tarihinde Hıristiyanlığın rolüne karşı bir iddianame düzenlemektedir.

Bu suçlamaların haklı olup olmadığı konusunda söz söylemek bize düşmez. Hıristiyanlığa ilişkin ne Hıristiyanların yorumlarını ne de Müslümanların yorumlarını yargılıyoruz. Söz konusu olan, Hıristiyanlığa ilişkin bu Müslüman sunuma sosyal bir olgu olarak sadece işaret etmektir. Aslında bu tezler, çoğu zaman haçlı, sömürgeci ve misyoner Hıristiyanlığın aşırılıklarına bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. Üstelik bu suçlamalarda özsavunma unsurları da bulunuyor gözükmektedir. Burada söz konusu olan, tarihi ya da şimdiki durumu hakkında yıkıcı bir hüküm veren ya da diğerini kötülüğün somut örneği hâline getiren bir düalizm aracılığıyla hasmın doktrinlerinin herhangi bir hakikate sahip olduğunu reddetmektir. Müslümanların Hıristiyanlığa yönelttikleri sert eleştiriler, geçmiş ve gelecek tarihi bilmediği için Kur’ân’dan kaynaklanmış olamaz. Bu eleştiriler ortaya çıktıkları bağlam ile ilişkilendirildiğinde anlamlı hâle gelmekte; Kur’ân ve tarihsel Batılı araştırma süreci geçmiş tecrübeleri ve kalıplaşmış kanaatleri doğrulayan argümanlar sunmak için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu eleştiriler bir öz eleştiriye sevk etmemektedir.

Müslüman yazarların Hıristiyanlık hakkındaki yargısı ne tamamen homojen ne de tek parçadır. Bu yargıda, örneğin iki önemli nüans fark edebiliriz. Birkaç yazar, İsa’nın orijinal mesajının kesin kaybolmadığını

düşünmektedir. Onlara göre doktrin planında Arianizm ve Ünitarizm, Hıristiyanlık tarihi boyunca gizli kalan ilk Hıristiyan monoteizminin delilleridir. Diğer taraftan büyük bir ruhani ve münzevi İsa figürü bazı Hıristiyanların gayet iyi takip ettiği ve kendilerine karşı bu Müslüman yazarların hayranlıklarını saklamadığı bir kutsallık modeli oluşturmaktadır. Ancak bu yazarlar aynı zamanda bu manevi ve ahlâkî ideallere sadece bir elitin ulaşabileceği ve diğer insanlar için ulaşılmaz olduğu sonucuna varmaktadır.

Bu önemli nüanslara rağmen bu Müslüman yazarlar tarafından ortaya konulan Hıristiyanlık portresi, özellikle son yüz elli yıl esnasında Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki zorlu ilişkilerin bıraktığı yara izlerine tanıklık etmektedir. Son yıllarda Hıristiyanlıktan ziyade sekülerizmin İslâm'ın ve tüm dinlerin hakiki düşmanını temsil ettiği yönünde bir düşünce yayılmıştır. Bu düşünceye göre eğer Hıristiyanlık sekülerleşmeye yetinilmişse İslâm ona direnecektir.

4. Müslümanların Yahudilik Tasvirleri

Arab Perspectives of Judaism. A study of image formation in the writings of Muslim Arab authors 1948-1978 adlı tezinde Mohanna Haddad 1948'den bu yana Yahudilik imgesinin oluşumunda iki temel akımı ayırt etmektedir. İslâmcı olan birinci akım, dinlerin rolünü öne sürmektedir. Ulusalcı olan ikinci akım ise dini, ulusal bütünlüğün bir unsuru olarak değerlendirmektedir. Bizi burada öncelikle İslâmî akım ilgilendirmektedir. Bir kez daha ifade etmek gerekir ki burada bahsi geçen tarafların hiçbirini yargılamak söz konusu değildir.

Bu yazarlar, Musa'nın vaazının özünün her ne şekilde olursa olsun her tür putperestliğe karşı saf bir monoteizm olduğunu söylemektedir; altın buzağı örneği semboliktir. Monoteist mesaja ilaveten Musa, İsrailoğullarına (Beni İsrail) Tevrat şeriatını getirmiştir. Bu yazarlara göre Hıristiyanlığın İncil'inin başına gelenin aynısı Yahudiliğin Tevrat'ının da başına gelmiştir: müntesipler, özellikle de şimdiki Yahudi Kutsal Kitabının yazarları, yeni bir yorum sunup yeni metinler eklemek suretiyle onu tahrif ederek yeniden düzenlemiş ve de bozmuştur. Bu hilenin iki temel amacı varmış: birincisi İbrahim, İshak ve Yakub'a vaat edildiği bahanesiyle Kenan ülkesinin işgalini meşrulaştırmak ve ikincisi, dünyaya hâkim olması mukadder kılınan İsrailoğullarına seçilmiş halk unvanını kazandırmak. İbrani Kutsal

Kitabı ile Talmud metinlerinin tanıklık ettiği üzere bu iki hedefe ulaşılmıştır.

Saf monoteizme verilen zarar konusunda ise Müslüman yazarlar, Tanrının dünyevi hedeflerin gerçekleşmesinde halkın doğrudan müttefiki olarak sunulduğu Kutsal Kitap metinlerinin içerdiği antropomorfik tasvirleri eleştirmektedirler. Bu şekilde bakıldığında Tanrı, kendisi için "tanrı" olduğu gruba bağımlı beşerî bir yaratım hâline gelmektedir. Dolayısıyla evrensel Tanrı, özel bir halkın kendine özgü tanrısına indirgenmiş olmaktadır.

İncil'in tahrifinde olduğu gibi Tevrat'ın tahrifi konusu da Kur'ân'da yer alan tahrif düşüncesine dayanmaktadır. Burada da yazarlar, şimdiki İbrani Kutsal Kitabının Musa'nın getirdiği Tevrat ile hiçbir alakası kalmadığını göstermek için Batılı tarihsel araştırmanın bazı verilerini kullanmaktadırlar. Tüm bu tarihsel tahriflere, orijinal Tevrat'ta yer almayıp siyonist harekete meşruluk kazandırmak amacıyla daha sonra eklenen metinlere dayanan çağdaş Siyonist iddialar eklenmektedir. Bu tartışmanın arka planında geleneksel olarak Tevrat ile Kur'ân arasındaki açık farklılıklara vurgu yapan eski İslâm-Yahudi Kur'ân polemiğinin argümanlarını görmekteyiz. Buna Müslüman yazarlar uzun bir süreden bu yana yeni bir argüman daha eklemişlerdir: Şayet İbrani Kutsal Kitabı hakikaten tanrısal bir vahiy olsaydı bu kadar ahlâk dışı –bazen iftira nitelikli- ifade, bu kadar belirsizlik ve tezat içermezdi. Aslında bu yazarlara göre Tevrat, sadece Tanrı düşüncesi ile dini hakikatlere zarar vermemekte, aynı zamanda birçok karanlık siyasi emellere de alet olmaktadır.

İslâmî sunumlarda, İsrail devletinin kurulmasına götüren siyonizm, Yahudi dininin bütünleyici parçası olarak görünmektedir. Yahudilik, bu yazarlar tarafından Yahudi kimliğinin en önemli mayası olarak değerlendirilmektedir. Bu düşünce, Kur'ân'da satır aralarında yer almaktadır. Yahudilik, önemli bir kaynaşma faktörü ve Yahudi halkının Kutsal Kitap'ta yazılan vaatleri gerçekleştirme isteğinin katalizörü olarak görülmektedir. Din, din ile ulusal siyasi isteklerin birleşmesinde maya görevini de yerine getirmiş olmaktadır. Bu noktada yazarlarımız, Yahudiliğin en zayıf hususta, yani din ile siyasetin ayrılması hususunda Hıristiyanlığın tersini yaptığını belirtmektedirler. Bazı yazarlar, bu ayrılığı Hıristiyanlığı bir sekülerleşme hareketine sürükleyerek onun dengesini bozmak isteyen Yahudilere mal etmekten çekinmemektedir. Yine bu yazarlara göre bu bozgunculuk girişimi Kur'ân'da önceden haber verilmiştir.

Zikrettiğimiz bu durumda Arap İslâmcılar, ana hedefi azınlık konumlarını hâkim çoğunluk konumuna dönüştürmek olan Yahudilerin modern dönemdeki siyasi mücadelelerine canlılık kazandırdığı var sayılan hileyi göstermek amacıyla Kur'ânî verilere başvurmaktadırlar. Bunlara göre Yahudilik dini bugün özellikle siyasi amaçlara hizmet etmekte olup bu belirli amaçla özü değiştirilmiştir. Bu yazarlara göre İsrail devletinin kuruluşu, bu hâkimiyet isteğinin en bariz örneğini oluşturmaktadır. Yahudilerin bu hegemonya amaçları karşısında bu yazarlar için Müslümanları bu hasma karşı tek cephe olmaya ve dinleri etrafında özellikle de Şeriat etrafında birleşmeye çağırmaktan daha kolayı yoktur.

Ulusalcı olan ikinci akım, dini, ulusal bütünleşmenin unsurlarından bir unsur olarak görmektedir. Bu perspektifte Siyonizm öncelikle ulusalcı bir ideolojiye ve ancak daha sonra dini bir ideolojiye dayanıyor görünmektedir. Yahudilerin İkinci Dünya Savaşında uğradığı antisemitizmi izah etmek için ve İsrail'in kuruluşu için kullanılsa da siyasi izah baskın çıkmaktadır. Özellikle Fransa ve İngiltere için Yakındoğu'da harika bir Batılı köprübaşı olan İsrail Devletinin kurulmasında Emperyalist dönem Avrupa'sının aktif bir rol oynamasında büyük çıkarı vardı.

İkinci yaklaşım Yahudi kimliğini özde dini olarak tanımlamamaktadır. Bu yaklaşım, siyonist ideoloji içindeki dinî akım ile ırksal akımı birbirinden ayırt etmekte ve "dinî siyonizm" ile "siyasi siyonizm" arasında net bir farklılık görmektedir. Dini boyuta öncelik veren İslâmcı yazarların aksine ikinci akımdaki yazarlar, Müslümanların birliğinin ya da devletin gücünün temeli olarak Şeriatın yerleşmesini hiçbir şekilde düşünmemektedirler. Bunların tercihleri daha ziyade dinin özel alanla ilgili olduğu çoğulcu bir toplumdan yanadır. Bunların nazarında İsrail Devleti, İbrani Kutsal Kitabında ya da Talmud'da kaydedilen Yahudiliğe değil, sömürgeci bir Avrupa ve emperyalist bir Batı'nın siyasi gelişmelerine dayanmaktadır.

Geçen sayfalar boyunca bağlamından hareketle anlaşılabilecek bir inşa ve bir sosyal fenomen olarak Hıristiyanlığı konu edinen İslâmî literatürü kavramaya çalıştık. Bazı geri planda olan, daha sonra da gitgide açık hâle gelen çatışmacı bir iklimden hareketle çözümlenebilecek olan Yahudilik hakkındaki yazılar da aynı durumdadır. Böylece, siyasi, askeri ya da sosyal gerilimlerin Yahudilik hakkındaki Müslüman literatür üzerinde fiilen etki ettiği görülmektedir. Burada naklettiğimiz bakış açılarının belirginleştirilmesi gerekir. Aslında bu sayfalarda Hıristiyanlık ve Yahudiliğe karşı konumların çok net görünmesi, genellikle ideolojik

gereklere tekabül etmektedir. Sahada ise görüşler çoğu zaman daha fazla ve daha çeşitlidir. Bunların sayısı ve mahiyeti, tecrübelere, karşılaşmalara ve bağlamlara göre gelişmektedir. Ancak açıkça görünen o ki Hıristiyanlık konusundaki Arap Müslümanların yazıları, sertlik bakımından Yahudilik hakkında olanlardan hiç de geri kalmamaktadır. Yahudilikle siyonizm arasındaki bağ, Müslümanların eleştirisini, Hıristiyanlıkla Batılı emperyalizmler arasında kurulan bulanık ve muğlâk ilişkilerden çok daha fazla kızıştırmıştır.

5. Müslümanların Başka Dinlere Karşı İlgisi

Ortaçağ döneminden bu yana gördüğümüz gibi diğer dinler Müslümanların, 19. yüzyıldan bu yana da hegemonyacı bir Batı tecrübesinden sonra Hıristiyanların ve Yahudilerin gitgide ilgisini çekmiştir. Sömürge çağında ve misyonerlik döneminde Hıristiyanlık baskın bir rol oynamıştır. Batı'da diğer dinlere karşı olan ilgi, büyük ölçüde sömürgeci ülkelerin medeniyetine, dinine ve gücüne bağlı olduğu hâlde İslâm dünyası, özellikle oluşturduğu tehlikeden dolayı Hıristiyanlıkla ilgilenmiştir. Benzer şekilde Müslümanların Yahudiliğe veya Hinduizme karşı ilgisi, başkasının dininde gücünün mahiyetini keşfetme ihtiyacı ile harekete geçmiştir. Egzotik oluşları, manevi yönleri ya da insani nitelikleri nedeniyle başka dinlere karşı açık hiçbir ilgi duyulduğuna rastlanılmamaktadır.

Modern din bilimleri, çoğu zaman Batılı bir ürün olarak değerlendirilmekte ve bu da açımlama ve analiz yöntemlerinden korkan ya da araştırmalarda sekülerleştirici ve laikleştirici bir etki icra ettiği var sayılan normların ve değerlerin yokluğunu fark eden bazı Müslümanlarda kuşku uyandırmıştır. Böylece bazı çevrelerde İslâm'ın muhalifleri olarak sadece diğer dinler değerlendirilmemekte, din bilimleri de aynı kategoriye dâhil edilmektedir.

Avrupa'da din bilimleri özellikle Aydınlanma çağından, 19. yüzyılda ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında hızlı gelişim safhalarından geçmiştir. Bu aşamalar Müslüman dünyasında mevcut değildir. Bize öyle geliyor ki din bilimleri ancak sekülerleşme ve göreceli bir üstünlük duygusu gibi bazı Batılı değerlerden kurtuldukları zaman hakiki anlamda gelişebilecektir. Bundan sonra hâkimiyet ilişkilerinin yerine diyalog ilişkilerini ikame etmek söz konusu olacaktır.

Avrupa’daki Hıristiyan ve Yahudi inananlar en azından kısmen de olsa bazen şoke eden bilimsel keşiflerin meydan okumalarına cevap verdiği hâlde, bazı Müslümanlar dinlerle ilgili araştırmaları, ahlâktan ve hakiki değerlerden yoksun oluşu nedeniyle sapkın kabul etme eğilimindedir. Bu tepki, birçok İslâmî incelemenin çatışma durumlarında üretildiği husus ile belki de açıklanabilir. Özellike İslâm çoğu zaman bir hasım, ele geçirilemez bir başka yer ya da miadı dolmuş ve yok olmaya mahkûm bir gerçeklik olarak incelenmiştir. Bütün bu hususlar, Müslümanlar nazarında din bilimlerinin İslâm konusundaki söyleminin büyük ölçüde itibarını kaybettirmiştir.

Burada oryantalizmden, onun Edward Said’den bu yana tartışılan niteliklerinden ve kusurlarından söz etmeyeceğiz. Bize öyle görünüyor ki Müslüman tavır, din bilimlerine kıyasla oryantalizme karşı daha eleştireldir. Bizim ilgimiz ise din bilimlerinin, “İslâm”, “Yahudilik”, “Hıristiyanlık” ya da “din” terimlerinin kutsal bir menşei çağrıştırdığı bir medeniyet içinde nasıl geliştiği konusuna yöneliktir.

III. Seyyid Ahmed Han

1. Biyografi

Müslümanların 19. yüzyılda genel olarak dinler konusundaki bilgisi az ilerlemiştir. Ancak bir kişi istisnadır. Söz konusu edilen kişi, 1817 ila 1898 arasında Hindistan'da yaşayan Seyyid Ahmed Han'dır.

Seyyid Ahmed Han, 17 Ekim 1817 tarihinde Delhi'de anne tarafından dedesi olan Hoca Feridüddin Ahmed Han'ın evinde dünyaya gelmiş ve büyük Müslüman ailelerde verilen eğitimi almıştır. Hoca Feridüddin, sırasıyla Delhi'deki Moğol sarayında vezir, daha sonra East India Company'nin Kalküta, İran ve Birmanya'da büyükelçisi olmuştur. Dolayısıyla Seyyid Ahmed Han'ın Müslüman Moğol iktidarı kadar İngilizler için de çalışma fırsatı olmuştur. Kültürel açıdan dedesi de bu iki ufku paylaşmaktadır. O, Kalküta'daki medresenin müdürü görevini yerine getirerek Müslüman mirasın devamını sağlamıştır. Matematik, Astronomi ile ilgilenmiş ve bu konularda her zaman yeni bilgiler elde etmekten memnuniyet duymuştur. Manevi yönden Hoca Feridüddin, özellikle mistisizme, yani sufizme karşı duyarlıydı. Genç Seyyid Ahmed, 11 yaşına kadar dedesinin yanında yaşamıştır. Bu şahsiyetin genç erkeği derinden etkilemiş olmasında hiç kuşku yok. Seyyid Ahmed'in dinin öngördüğü ahlâkî ve sosyal emir ve yasaklara özellikle dikkat eden annesi, yani Hoca'nın kızı, ona sosyal, etik ve pedagojik bir model olmuştur. Baba tarafından Seyyid Ahmed seyittir, yani Peygamberin otuz altıncı dereceden torunudur. Baba tarafından ailesi, 1857 isyanından sonra İngilizler tarafından azledilen II. Bahadır Şah'ın iktidarına kadar 17. yüzyıl Moğol sarayına bağlı kalmıştır. Seyyid Ahmed'in babası Mir Muttaki, tarikat ehlidir. Onun üç çocuğu olmuştur. Genç Seyyid Ahmed evde Kur'ân, mektepte Arapça ve Farsça öğrenmiştir.

Seyyid Ahmed'in hiçbir maddi kaygısı yoktu. East India Company hesabına önce Delhi, daha sonra da Agra'da çeşitli idari görevlerde bulunmuştur. Bu atamalar onu Müslüman aristokrasi, İngiliz idareciler, William Muir (1847'te karşılaşmışlardır) gibi İslâmiyatçılar ve Karl Gottlieb Pfander (1841'de karşılaşmışlardır) gibi misyonerlerle temas kurmasını sağlamıştır. Seyyid Ahmed, 1840 ila 1857 arasında önemli tarihi eserler ve aynı zamanda din konusunda kitaplar yazan derin bilgiye sahip

bir şahsiyetti. Urducayı (kitaplarının çoğunu bu dilde yazmıştır), Farsçayı, Arapça ve İngilizceyi mükemmel biçimde konuşmaktaydı.

Seyyid Ahmed Han'ın biyografisini yazmanın ve onun, Hint Müslüman elit, İslâm'ı reforme etme ve modernleştirme hareketi ya da Hindistan Müslümanları ile İngiliz idareciler arasındaki ilişkiler üzerinde icra ettiği tesiri genişçe ele almanın yeri burası değildir. Seyyid Ahmed birçok defa Londra'ya seyahat etmiş ve 1888 yılında kendisine soyluluk payesi verilmiştir. Bu durum o çağda sıradışı bir şerefi temsil ediyordu. Onun hayatı 1857 yılındaki büyük isyan (Mutiny) dolayısıyla derin biçimde alt üst olmuştur. Bu olay, onun içerisinde yetiştiği dünyaya son vermiştir. 1857'de isyanın sert biçimde bastırılmasından itibaren –o zaman Seyyid Ahmed on dört yaşındadır- 81 yaşında vefat ettiği 1898 yılında kadar Seyyid Ahmed tüm enerjisini Müslüman topluluğu modern bir zihniyet doğrultusunda oluşturmaya ve eğitmeye harcamıştır. Bu çaba, İngiliz makamlar kadar Hindu makamlar nezdinde kendi topluluğunun çıkarlarını savunması ile atbaşı gitmiştir.

2. Teybin

Seyyid Ahmed'in bizi burada ilgilendiren eseri, Tebyin'ul-Kelam fi Tefsiri't-Tevrat ve'l-İncil ala Milleti'l-İslâm'dır –İslâm Topluluğuna Yönelik Tevrat ve Yeni Ahit'in Tefsiri Konusunda Kelami Açıklama-. The Mohamedan Commentary on the Holy Bible alt başlığını taşıyan bu kitap, sırasıyla 1862 (Giriş), 1864 (Eski Ahit ve Yaratılış Kitabına giriş ile Yaratılış 1-11'in tefsiri) ve 1865'te (İslâm'ın gelişine kadar Hıristiyanlığın kısa tarihi ile birlikte Matta 1-15'in tefsiri) neşredilen üç bölümden oluşmaktadır. Bildiğim kadarıyla burada söz konusu olan, başlangıçtaki amaç (yani Kutsal Kitabın tamamını tefsir etme) gerçekleşmemiş olsa da sistematik Kutsal Kitap tefsiri konusunda bir Müslüman tarafından girişilen tek çalışmadır. Dolayısıyla burada benzersiz ve ayrıca nüfuz edilmesi zor olan bir eserle karşı karşıyayız.

A. Birinci Cilt: Giriş

İlk önce, Urduca yazılan ve İngilizce bir metinle giriş bölümünün göze çarpan noktaları üzerine eğilelim. Bu bölümde Seyyid Ahmed sık sık "biz" yani "biz Müslümanlar" kipinde hitap etmektedir. Böylece Müslüman topluluk adına konuşarak Müslüman olmayan bir okuyucu kitlesine seslenmektedir.

Seyyid Ahmed, vahiy kavramını “bilinmeyen şeylerde Allah’ın iradesinin iletildiği şey” olarak tanımlayarak işe başlamaktadır. Vahiy peygamberlere gönderildiği gibi “aziz” denilen insanlara da gönderilmektedir. Yazar, tahdis (peygamber olmayanlara gönderilen vahiy), ilham (insanın kalbinde doğrudan meydana gelen esin) ve müşahede ya da mükâşefe (rüyada gösterilen şey) gibi kavramlara başvurmaktadır. Görülemeyen dünya böylece çeşitli yollardan Kur’ân ve Kitab-ı Mukaddes’te anlatıldığı şekliyle çeşitli yollardan tezahür etmektedir. Kitab-ı Mukaddes ya da özellikle Hıristiyan doktrinler söz konusu olduğunda Seyyid Ahmed konuyu sadece Kitab-ı Mukaddes pasajlarıyla değil, aynı zamanda ünlü Hıristiyan teologların yorumlarıyla örneklendirmektedir.

Yazar, peygamberlere gelen vahiylerle peygamber olmayanlara gelen vahiyler arasında ayrım gözetmektedir. Peygamber olmayanlara gelen vahiylerde hatalar bulunabildiği hâlde diğerleri her zaman tam bir doğruluğa sahiptir. Aynı şekilde peygamberlere gelen vahiyler kanun hükmünde (hükmü şari) emir ve yasaklar içerebilirler ki bu durum Refiklere, Tilmizlere ya da Havarilere gelen vahiyler için söz konusu değildir. Son olarak Seyyid Ahmed, Muhammed’e Kur’ân içinde gelen vahiy ile önceki peygamberlere gelenler arasında ayrım yapmaktadır. Ona göre Kur’ân, Allah tarafından aracı olmaksızın nakledilen “doğaüstü bir imla”nın literal transkripsiyonunu içermektedir. Dolayısıyla Kur’ân’daki vahiy mucizesi, ilahi kelam mucizesine (mucizetu’l-fasaha) bağlıdır. Seyyid Ahmed’e göre Muhammed’den önce gelen peygamberler sadece vahyin içeriğini (mazmun) alıp ve kendi dillerini aktarmışlardır. Onlara göre, bir tarafta vahyedilen (metni has) ve diğer tarafta vahyin peygamber tarafından gerçekleştirilen kişisel oluşumu (rivayet) bulunduğuna göre böylece kelimeler Allah’tan neşet etmemektedir. Oysa Kur’ân’da kelimeler bire bir aynen bildirilmektedir.

Seyyid Ahmed’e göre vahyedilen ya da semavi kitapların (kutubu semaviya) yani Eski Ahit, Yeni Ahit ve Kur’ân’ın hepsi ilahi bir kökene sahiptir ama sadece Kur’ân mutlak surette doğrudan bir vahyi temsil etmektedir.

Seyyid Ahmed, vahyedilmiş kabul ettiği kitapların listesini vermektedir. O, ilk önce, Kur’ân’ın vahiy statüsü tanıdığı dört Kitabı ele almaktadır:

— Tevrat, yani Musa’ya indirilen kitap, Pentatök. Seyyid Ahmed buna Kur’ân’da zikredildiğini düşündüğü Eski Ahit kitaplarının tamamını ilave etmektedir.

— Suhuflar (tekili sahife), yani peygamberlere gelen kitaplar (suhufu enbiya).

— Zebur, Davud'a indirilen kitap (özellikle Mezamirler).

— İncil, Rab İsa'ya inen kitaba verilen özel isim.

Kur'ân'da zikredilen kitaplara Seyyid Ahmed, Kur'ân'da bahsedilmeyen ama yine vahyedilmiş kabul edilmesi gereken çok sayıda başka eseri ilave etmektedir:

Eski Ahit, Tevrat (86 kitap).

— İbrani Kitab-ı Mukaddes'i ya da Hıristiyanların Eski Ahit'indeki kitaplar (39 kitap).

— Bulunmaz olsalar da Kitab-ı Mukaddes'teki Eski Ahit bölümünde söz konusu edilen kitaplar (16 kitap).

— Yine birkaçı kaybolan apokrif kitaplar (31 kitap).

Yeni Ahit, İncil (38 kitap).

— Hıristiyan teologların kanonik kabul ettikleri İnciller (4 İncil).

— Kanondan hariç tutulan kitaplar, özellikle başka İnciller (34 kitap).

Havarilerin yazıları ile başka eserler (121 kitap).

— Kanonik kabul edilen kitaplar (23 kitap).

— Hıristiyan teologların safdışı bıraktıkları kitaplar (90 kitap).

— Bizzat İsa'nın yazarı olduğu bazı eserler (8 kitap).

Kur'ân'dan önceki bu devasa kutsal kitap listesini takip eden sayfalarda Seyyid Ahmed, bu yazıların otantikliğine ilişkin metodolojik problem üzerine eğilmektedir. Bu uğurda Seyyid Ahmed, İslâmî düşüncede yaygın olan bir yönteme, yani yazarın otoritesine başvurmaktadır. Son tahlilde metne ilahi köken ve dolayısıyla da güvenirlik kazandıran şey, peygamberin otantikliğinin niteliğidir. Böylece Seyyid Ahmed'e göre bu kitapların vahyedilmiş hakikatler olduğu ve bunların rivayet ettikleri tarihsel olguların otantik ve doğru olduğu konusunda hiç kuşku görünmemektedir. Böyle bir yöntem kullanılırken otantiklik meselesi nakledilen olguların doğrulanmasından ziyade muteber bir peygamber olarak yazarın belirlenmesi ile ilgilidir.

Ancak ilmu'l-hadiste peygamberin otoritesine ilişkin kriter, bir hadisin güvenirliğini ispat etmek için yeterli bir kriter gibi görünmemektedir. Aslında hadisin, birbirini izleyen tanıkların kesintisiz zinciri (isnad-ı muttasıl) tarafından rivayet edilmiş olması da gerekmektedir. Böylece bir yazının güvenirliği sadece yazarına değil, onun rivayetine dâhil olan ve aynı zamanda otantik (sahih) tanıkları olması gereken kişilerin bütününe

dayanmaktadır. Kutsal kitapların incelenmesinde Seyyid Ahmed, hadis ilmine özgü olan bu metodu başvurmaktadır: muteber tanıklar tarafından hakikaten rivayet edilen peygamber metinleri güvenilirdir.

Seyyid Ahmed bu kuralı Yeni Ahit yazılarına uygulamaktadır. Böylece İncil'in Kur'ân tarafından İsa'nın İsrail kavmine getirdiği ilahi kaynaklı bir kitap olarak zikredildiğini yazmakta ve bu İncil'in sadece kabul edilen ve kanonik hâle getirilen İncillerde değil, apokrif kabul edilen İncillerde de bulunduğunu ilave etmektedir. Seyyid Ahmed şöyle devam etmektedir: "… teologlar bu kitapları ve bizzat havarilerin yazdıkları bu mektupları (Yeni Ahit'e) dâhil etmişlerdir. Fakat biz Müslümanlar bunları, İsa'ya nazil olan bu ilahi kelamı ihtiva eden İncil'e dâhil etmiyoruz". Seyyid Ahmed'e göre yine de bu durum hiçbir şekilde bu İncil'in unsurlarının İncillerin dışındaki Yeni Ahit yazılarında bulanamayacağı anlamına gelmez.

Ancak Seyyid Ahmed'in düşüncesinde bir zayıf nokta bulunmaktadır. Kur'ân, muteber bir yazı olarak kabul edilirse onun, muteber ama râvi zincirini oluşturmanın mümkün olmadığı peygamberler tarafından (Musa, Davut, İsa) daha önce nakledilen birçok vahyi zikretmesini nasıl izah etmelidir? Seyyid Ahmed'e göre elimizdeki metinlerin ilk vahye uygun olduğunu hiçbir şey garanti edemez.

Bu zorluğu aşmak üzere Seyyid Ahmed, Kutsal Kitapların otantikliğine ilişkin ikinci bir kural oluşturmaktadır: ortak kabul diye adlandırabileceğimiz rivayet kuralı. Böylece metinlerin "güvenirliğine" ilişkin (güvenirliğin gitgide azaldığı) dört dereceden bahsetmektedir:

— Otantikliği âlimler tarafından hep birlikte ve evrensel olarak kabul edilen kitaplar.

— Otantikliği âlimlerce kısmen ya da (coğrafi ya da zamansal) evrensellikleri hususunda bazı ihtiyat kayıtları ile kabul edilen kitaplar. Seyyid Ahmed'e göre bu kitaplar güvenilir kabul edilebilir. Bu kategoriye Eski Ahit'in bütün kitapları, İncillerin ve Yeni Ahit'in bazı pasajları ve Muhammed'e kadar gelen bütün "peygamber kitapları" dâhildir.

— Muteber yazarlara ait olmakla birlikte âlimler tarafından kabul görmeyen kitaplar.

— Eskiden bilinmeyip yakın bir zamanda ortaya çıkan (ve dolayısıyla otantikliklerine ilişkin hiçbir garanti bulunmayan) kitaplar.

"Şöhret ve kabul" delili doğrultusunda ortak kabulüne göre bir metnin güvenirliğine ilişkin hüküm verirken Seyyid Ahmed, genellikle bu incelemeden önce gelen kriterleri önemli ölçüde zayıflatmaktadır. Seyyid

Ahmed, aslında teolog olan bilginlerin (ulema) yargısına büyük önem vermekte ve İslâmî düşüncede istisnai bir durum olarak o, Hıristiyan teologlara da aynı itibarı göstermektedir.

Tebyinu'l-Kelam adlı eserinin girişini teşkil eden cildin ikinci bölümünde Seyyid Ahmed tahrif, yani Kutsal Kitapların bozulmasına ilişkin problematik üzerine eğilmektedir. Ehl-i Kitabı kendilerine emanet edilen vahiylerin doğasını değiştirmekle suçlayan ulema tarafından bu mesele uzun bir süre tartışılmıştır. Göreceğimiz üzere tahrif karşısında Seyyid Ahmed'in tavrı, çok liberal yaklaşımının iyi bir örneğini teşkil etmektedir. Ona göre tahrif, "bile bile ve kasıtlı olarak başka bir şeye çevirmek üzere ilahi kelamı hakiki hedefinden saptırmak" anlamına gelmektedir. Kur'ân, tahrifi büyük bir günah saydığı için yazar, bunun ancak bilinçli ve kasıtlı bir eylemin ürünü olabileceği sonucuna varmaktadır. Tüm İslâmî düşünce örneğinde olduğu gibi Seyyid Ahmed, tahrif-i lâfzî (bizzat metnin lafzının tahrifi) ile tahrif-i maneviyi (kötü yorum nedeniyle anlamın tahrifi) bir birinden ayırt etmektedir. Ona göre üç tür lâfzî tahrif bulunmaktadır:

— tensih eden kişinin bir kelime ya da bir cümle eklediği zaman,

— bir metin ya da bir metin parçası ortadan kaldırıldığı zaman,

— bazı kelimeler başkalarıyla değiştirildiği zaman.

Seyyid Ahmed'e göre Kur'ân'ın Yahudiler ve Hıristiyanlara karşı yönelttiği tahrif suçlaması ancak lâfzî düzeydedir. Aslında burada söz konusu olan şey, anlamın bozulmasıdır ki Seyyid Ahmed, bunun beş türünü belirtmektedir:

— metinde bulunmayan bir şey (galiba yüksek sesle) okunduğunda,

— metnin bazı parçaları okunup diğerleri atlanıldığında,

— metinsel verilere zıt bir talimat iletildiğinde,

— bir terimin çokanlamlılığı durumunda ona bağlamla alakası olmayan bir anlam atfedilidiğinde,

— gizli (hafi) ya da kapalı (müteşabih) mısraların kötü alegorik yorumları (galat tevil) esnasında.

Bu şekilde hareket eden Seyyid Ahmed, Eski ve Yeni Ahit'e karşı Kur'ân'ın yönelttiği tahrif suçlamalarının sadece anlam tahrifine değil, aynı zamanda lafzın da tahrifine şamil olduğunu kabul eden İslâmî geleneğe karşı gelmektedir. Hâlbuki Seyyid Ahmed'e göre her iki Ahitteki –bazı bilginler tarafından "varyantlar" olarak belirtilen- yanlışlar ve çelişkiler genellikle uzun bir rivayet sürecinden kaynaklanmaktadır. Müslümanlar

kadar Yahudiler ve Hıristiyanlar açısından kapalı kalan birkaç pasaj haricinde Eski Ahit ve İnciller böylece Vahyin ilk metnini içermiş oluyor. Seyyid Ahmed, hiçbir zaman Kitab-ı Mukaddes metninin kasıtlı olarak tahrif edildiği sonucuna varmamaktadır. Onun Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin eleştirel incelemesi, yine de onu pasajlara göre çeşitli vahiy ve otantiklik dereceleri ayırt etmeye sevk etmiştir. Böyle değerlendirildiğinde Kitab-ı Mukaddes, İslâm öğretisine olumlu bir katkı sağlamaktadır.

Kur'ân'dan önce gelen vahyedilmiş kitapların hakikati ve otantikliği meseleleri karşısında Seyyid Ahmed'in nispeten liberal tavrı, yazarın Musa'ya indirilen Tevrat'ın Babillilerin 588'de Kudüs'ü ele geçirdiğinde –ki bu olay, Mabedin yıkılması ve sürgünle sonuçlanmıştır– kesin olarak kaybolduğu yönündeki eski tezi işlerken de kendini belli etmektedir. Bir hayli tehlikeli olan bu teze itiraz etmek üzere yazar, Yahudilerin Kudüs'e geri dönüşü esnasında Pentatök'ün tamamının Şeriatı "yeniden keşfetmekle" bilinen Ezra'nın kalbine "tekrar nakşedildiğini" ileri süren eski bir rivayete başvurmaktadır. Kur'ân'da zikredilen Üzeyir'i, yani Ezra'yı otantik bir peygamber olarak değerlendirmek suretiyle Seyyid Ahmed, Tevrat'a genellikle yöneltilen tahrif suçlamasını çürütmeyi başarmıştır. Diğer taraftan diğer Eski Ahit kitaplarını güvenilir peygamberlere atfederek neredeyse Eski Ahit'in tamamını otantikleştirmektedir.

Yeni Ahit konusunda ise Seyyid Ahmed daha ihtiyatlı görünmektedir. Aslında vahiy bizzat İsa'ya indirildiğine göre tilmizler ve havariler, peygamber olmadıkları için önemlerini yitirmektedirler. Yazar, ne Luka, ne Markus'un hakiki havari olmadıklarını biliyor ve kendisi havari olan Matta'nın orijinal metninin de artık var olmadığını ve Yuhanna'nın kendi adını taşıyan İncil'in büyük bir ihtimalle yazarı olmadığını bilmez değil. Metni kaybolup sadece anlamı muhafaza edilen İsa'nın sözlerinin kısmen intikal etmiş olduğu düşüncesi gibi bu eleştirel argümanlar, Seyyid Ahmed'in yaşadığı dönem Hindistan'ında Müslümanlarla misyonerler arasındaki alışılmış tartışmaları oluşturmaktadır. Bu düşünceye göre yazarlar, İsa'nın sözlerinden rivayat-i lazfzi değil sadece bir rivaye bi'l-mana bırakmışlardır. Buna rağmen Seyyid Ahmed, Yeni Ahit metinlerini terk etmemekte, bilakis kendisine dört İncil içerisinde Kur'ân'ın bahsettiği meşhur İncil'i bulmayı mümkün kılan tefsir metotlarını uygulamaktadır.

Neredeyse bilimsel bir temele dayanan –ve hatta birçok Hıristiyan teologun paylaştığı - bu ihtiyatlara rağmen Seyyid Ahmed, İncillere karşı

büyük bir teveccüh göstermektedir. O, bu metinlerin birçoğunun bizzat İsa'dan geldiğine ve dolayısıyla da bunların vahiy kabul edilebileceğine kesin olarak inanmaktadır. Fahreddin er-Razi (1150–1209) ve İbn Haldun (1332-1406) gibi Müslüman âlimler, İhvanı Safa çevresi ve hatta (yanlışlıkla Gazzali'ye (1058-111) atfedilen) Reddu'l-Cemil de Hıristiyanları tahrif-i lafzi ile değil tahrif bi'l mana ile suçlamıştır. Ancak Müslüman teologların çoğunluğu Hıristiyan metinlere karşı her zaman tamamıyla olumsuz bir tavır sergiledikleri için bu akım, azınlık durumunda kalmıştır. Seyyid Ahmed'in yaklaşımı bundan dolayı daha dikkat çekicidir. Onun bu yaklaşımı, görüşlerini tekrar etmekten çekinmediği Hıristiyan teologlara karşı büyük bir güven göstermektedir.

Seyyid Ahmed giriş cildini, 1000–1459 dönemindeki İbrani el yazmaları hakkında birçok ayrıntılı bilgi vererek devam ettirmektedir. O, 1860'lı yıllarda var olan Kitab-ı Mukaddes çevirilerinin yüz sayfadan fazla yer tutan listesini vermektedir. Bu verileri Müslüman okuyuculara sunarak Seyyid Ahmed Kitab-ı Mukaddes metinlerinin aktarımı hakkında tamamen yeni bilgiler toplamaya çalışıyor görünmektedir.

Bu giriş kitabında son olarak Seyyid Ahmed'in ele aldığı konu nesihtir. Vahyedilmiş metinlerde sürekli ya da tam tersine geçici bir değeri olan unsurların yorumlamasında önemli bir rol oynayan bu konuyu o, çok orijinal biçimde ele almaktadır.

İslâmî düşünce tarihinde nesh, ihtilaf durumunda, bir Kur'ân ayetini sonraki bir ayetle, ya da önceki bir Şeriatı daha sonraki bir Şeriatla (Musa Şeriatını İsa Şeriatı ile ve onu da İslâm Şeriatı ile) veya bir vahyi daha sonraki bir vahiyle (Tevrat'ı İncil ile ve İncil'i Kur'ân ile) değiştirmek için uygulanabilmektedir. Seyyid Ahmed dönemine kadar İslâm-Hıristiyan polemiğinde Hıristiyanların, Kur'ân ayetlerinin neshi doktrini aracılığıyla Allah'ın emir ve yasaklarını özellikle de bunların eksikliklerini örtmek amacıyla doğrudan ve açıkça değiştirdikleri için Müslümanları kınadıkları görülmektedir.

Bu tahriklere cevap vermek üzere Seyyid Ahmed hem basit hem de ustaca bir çözüm sunmaktadır. Ona göre dinde sürekli olanla sürekli olmayanı birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. Böylece önce, esas ve ebedi olan din, yani tarih boyunca bütün peygamberlerin vaz ettiği tek Tanrıya itaat bulunmaktadır. İkinci olarak bu ebedi dini tercüme etmek üzere peygamberlere (tekili rasul, çoğul rusul) vahyedilen değişik kanunlar (şerai) bulunmaktadır. Bu kanunların her biri, bir çağın ihtiyaçlarına göre

verilmiştir. Böylece Seyyid Ahmed'e göre her şeriatın çeşitli emir ve yasakları (tekili hüküm, çoğulu ahkam) belirli dönemler için geçerli olmakta ve o dönem geçtikten sonra kanun neredeyse otomatik biçimde yürürlükten düşmektedir. Dolayısıyla Seyyid Ahmed'e göre nesh terimi, belirli bir hükmün geçerlilik döneminin sonunu belirtmektedir.

Seyyid Ahmed ve onunla beraber başka modernistler toplumun özellikle akıl ve ilim yönünden ilerlemesinin şeraiin ard arda gelişini zorunlu hâle getirmiştir. Yazarımıza göre dinlerin tarihi böylece insanlara Tanrı ile arasındaki sözleşmeyi hatırlatan peygamberler tarafından tek Tanrı vaazından ve vahyedilmiş kanunların (şerai) her dönemin ihtiyaçlarına göre peygamberler tarafından tesis edilmesinden ibarettir.

Kitabı boyunca Seyyid Ahmed, okur kitlesine Kitab-ı Mukaddes'in içeriği ile ilgili mümkün olduğunca tam bir döküm sunma kaygısı ile hareket etmektedir. Bu ilk cildin ekinde o, dünyanın Yaratılışından itibaren ve kronolojik olarak Kitab-ı Mukaddes'te zikredilen hadiselerin dökümü için yetmiş iki sayfa kadar bir yer ayırmaktadır.

B. İkinci Cilt: Eski Ahit

İkinci cilt, Eki Ahit ile ilgilidir. Bu kitap, Eski Ahit'teki otuz dokuz kitapla ilgili Yahudi ve Hıristiyan tasnifleri, Pentatök'ün yazarı meselesi, bu metnin otantikliğine ilişkin itirazların çürütülmesi, Pentatök'ün bölümlere ve ayetlere ayrılması gibi belgesel verilerle başlamaktadır. Bir kez daha Seyyid Ahmed şu cümleyi tekrar etmektedir: "Biz Müslümanlar, Musa'nın beş kitabının kaybolduktan sonra Ezra (Üzeyir) tarafından yeniden yazıldığına inanıyoruz. Dolayısıyla biz bu kitabı yeniden yazılmış olarak kabul ediyoruz" (II:24).

Bu tefsir, Yaratılış Kitabı'nın ilk on bir bölümü ile ilgili olup altı farklı unsurdan oluşmaktadır:

— satır arası Urduca bir çeviri ve İngilizce çeviri ile birlikte İbranice metin,

— İbranice metin, Kur'ân ve hadisler arasında birkaç paralellik,

— yazarın izahını sunduğu metinlerin içinde bulunduğu bölümleri takip eden tefsir. Daha sonra Hıristiyan teolojisi açısından olduğu kadar İslâmî kelam açısından temaların ele alındığı açıklamalar ve doktrinal tartışmalar yer almaktadır. Seyyid Ahmed, Raşi'nin (1040–1105) Yahudi tefsirini ve Müslüman tefsirlerini, özellikle de Razi (ö. 1209) ile Beydavi'nin (ö. 1286) tefsirlerini kullanmaktadır. O, aynı zamanda Gazzali (ö. 1111) ile Şah Veliyyullah'a (1703–1762) atıfta bulunmaktadır,

— sayfa başında her hadisenin tarihlendirilmesi,

— içindekiler görevi gören ve tefsirde tartışılan temel temaları sunan tablolar.

Yaratılış Kitabı'nın ilk bölümlerinin tefsirinde özellikle çarpıcı olan birkaç temayı ortaya çıkartabiliriz.

Bölüm I

— Hıristiyanların teslis doktrinini Tekvin'den istihraç etme girişimlerinin beş yerde çürütülmesi.

— Dünyanın dönmesi ile ilgili teorinin Kutsal Kitap'a aykırı olmadığının ispatı.

— Dünyanın yaratılışına ilişkin Hıristiyan ve Müslüman versiyonların mukayesesi.

— Gökyüzü telakkisi hususunda bir taraftan Tekvin ve Kur'ân, diğer taraftan da Yunan filozoflar arasındaki farklılıklar.

— Tekvin 1 ve 2'deki iki Âdem'in ispat edilmesi. Birçok Âdem'in varlığı konusundaki hipotez.

— Dünyanın 5866 yıldan beri var olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkan problemlerin açıklanması.

Bölüm 2

— Başlangıçta şabatın Cumartesi günü değil, Cuma günü olduğunun ispatı.

— "Bilgi ağacı" ve özellikle de "iyilik ve kötülüğü bilme ağacı" kavramının açıklanması.

Bölüm 3

— Şeytanın "mahiyeti" ve "şahsiyeti" ile ilgili yeni bir fikrin ifade edilmesi.

— Âdem ile Havva tarafından işlendiği şekliyle Hıristiyanlıktaki aslî günah kavramının anlatılması: Buna göre Âdem günah işlememiştir ve peygamberler masumdur.

— Âdem ile Havva'nın işittiği Allah'ın sesinin ne olduğunu bilme meselesinin açıklanması.

Bölüm 4

— Musa'nın kitabında geçmiş hadiselerin hepsinden bahsetmek istememiş olmasının açıklanması.

Bölüm 5

— İbrani, Yunan ve Samiri metinler arasındaki ayrılıkların dökümü.

Bölüm 6–9

— Tüm insanlığın tek soydan türediğine ilişkin tez.

Bölüm 10

— Tufan hikâyesinin incelenmesi. Bu olay, evrensel değil de yerel olduğu yönünde Kur’ân’a mutabık biçimde bir sonuca varılması.

Bölüm 11

— Âdem’in yaratılış ile Tufan arasında vuku bulan hadiselerin kronolojisi hakkında Yunan ve Samiri metinler arasındaki farklılıkların dökümü.

Görüldüğü üzere Seyyid Ahmed’in bu çalışması her şeyden önce biçimseldir. Öyle görünüyor ki gerçekten de yazarımız, özellikle teolojik tartışmalara büyük ilgi göstermiyor. Onu öncelikle motive eden şey, metinlerin kullanabilirliğidir. Seyyid Ahmed’in incelemesi, başlangıç unsurlarını kapsamakta ve kelimelerle cümlelerin literal ve bazen metaforik anlamı ile sınırlı kalmaktadır.

C. Üçüncü Cilt: Yeni Ahit

Sadece 1887 yılında Urduca yapılan yeni baskısına sahip olduğumuz Tebyinu’l-Kelam’ın üçüncü cildi, Hıristiyanlığın başlangıcından İslâm’ın gelişine kadarki kısa tarihi ile başlamaktadır. Burada, bir peygamber olarak İsa’nın risaletinin o çağın bir ihtiyacına, yani ruhani kutsallık ihtiyacına cevap verdiği yazılmaktadır. İsa’nın Allah’ın Ruhu ile hareket eden bu ruhani insan doğası Seyyid Ahmed’e göre İsa’nın doğrudan Rabbinden inmesinden ileri gelmektedir. Bu anlamda “İbnullah” ifadesi kabul edilebilir hâle gelmektedir. Gerçekten de Seyyid Ahmed, Kur’ân’da İsa’yı mistik ve hatta neredeyse panteist biçimde niteleyen sıfatları genellikle yorumlamaktadır. Ancak Seyyid Ahmed’de mistik okumalara pek sık rastlanılmamakta ve bunların çoğu onun İsa’nın sözlerine ilişkin yorumlarında yer almaktadır. Bu yorumlar arasında İbn Arabi’den düşünceler bulunmaktadır. Seyyid Ahmed, İsa’nın Şeriat karşısındaki tavrını da ele almaktadır.

Beklenildiği gibi Seyyid Ahmed, Yeni Ahit’te bile Teslis ve Enkarnasyon doktrini konusunda hiçbir mümkün doğrulama bulmamaktadır. O, bu doktrinlerin kadim Kilisenin içinde bulunduğu bağlama göre ancak izah edilebileceğini ifade etmektedir. Bu konuda Seyyid Ahmed yine de düşünce tarihi içinde özel bir yere sahiptir. Gerçekten de yazar, “İbnullah” ifadesini kabul etmekte ve teslis doktrinine rağmen Hıristiyanların Allah’ı Bir ve Tek olarak kabul ettiklerinden emin olmaya devam etmektedir. Seyyid Ahmed’e göre Hıristiyanlara gerçekten

yüklenebilecek hata –ki ona göre Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki temel ayrılık noktası buradan kaynaklanmaktadır– İsa'ya atfedilen "Allah" sıfatı ve aynı zamanda ona tapınılmasıdır. Ona göre bu tapınma zaten Matta 4:10 ("Çekil Şeytan! Zira o, şöyle yazar: Rabbin Allah'a tapınacak ve yalnızca ona ibadet edeceksin") ile çelişmektedir. Böylece ilah olarak İsa'ya tapınılmasının tevhid hakikati ile bağdaşması mümkün değildir.

Eski Ahit kadar Yeni Ahit konusunda da Seyyid Ahmed, ilk Tevrat'ı ve İncil'i bulma hususunda olduğu gibi sonraki ve taraftar Hıristiyan yorumlarının etkisinde kalmama hususunda da eleştirel bir tefsir önermektedir. Yazarımıza göre Kutsal Kitapların her tefsiri Allah'in birliği ve tekliğinin temel hakikati ışığında gerçekleşmelidir zira her iki Ahit arasındaki ahenk ve bunların güvenirliği ve hakikatinin garantisi bu noktada yer almaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda Müslümanlar kadar "Batılı bilimselcilik"te yer alan inançsızlık ve yıkıcı eleştirilere karşı bir siper yerine geçmektedir.

İster Kitab-ı Mukaddes, ister Kur'ân olsun kutsal metinlere eleştirel yaklaşım Seyyid Ahmed'e göre aklın bir gereğidir. Bu rasyonellik isteği, yazarı Kitab-ı Mukaddes metinlerinde metin (vahyolunan belirli metin) ile rivayet (bir insan tarafından nakledildiği şekliyle metin) arasında ayrım yapmaya sevk etmektedir. Diğer taraftan o, literal yorum (tefsir) ile alegorik yorumu (tevil; ama bu terim Batınî anlamdaki tevil değildir) birbirinden ayırmaktadır. Alegorik yorum, literal yorumun bir zıt anlama ya da bir saçmalığa ve aynı zamanda tevhid hakikati ve Allah'ın Kadir-i Mutlak oluşu aşırı bir literalcilik tarafından tehlikeye sürüklendiği durumda gerekmektedir. Alegorik okuma, vahyin muhataplar tarafından daha iyi anlaşılması amacıyla kısmen alegorik açıdan nakledildiği olgusuyla haklılık kazanmaktadır.

3. Sonuç

Kitab-ı Mukaddes tefsiri ile ilgili hemen hemen bu tek Müslüman girişimin arkasında Ortaçağda tanıdıkları gelişmeden çok sonra Müslüman dünyada din bilimlerinin bir yenilenmesini sezebiliriz.

Seyyid Ahmed'in tefsirinin içinde yazılmış göründüğü bağlam özellikle dikkat çekicidir. Bu tefsir muhtemelen 1857 yılındaki isyanın bastırılmasından sonra meydana getirilmiştir. Ancak bu tefsirin içeriği öz itibariyle Seyyid Ahmed'in Kuzey Hindistan'da Hıristiyan misyonerler ve Müslümanlarla yapmış olabileceği çok sayıda görüşme ve tartışmadan kaynaklanmaktadır. Yazar, özellikle 40'lı ve 50'li yıllarda Agra'da çeşitli tartışmalara iştirak etme fırsatı bulmuştur. O dönemde politika konusunda olduğu kadar din konusunda da İngilizlerle Müslümanlara arasındaki gerilim net bir biçimde kendini göstermektedir. Bu tartışmalarda derin bilgili ve tecrübeli idareci olan ve kendisini görüşmelerin başarısından sorumlu hisseden Seyyid Ahmed'in katkısı oldukça önemlidir. Yazar, polemiği bilim ve araştırma düzeyine yükseltmekte ve güçlü konumunda olan İngilizlerle suçlu konumunda olan Müslümanlar arasında gitgide artan bir anlayışın gelişmesinde çaba sarf etmektedir. O zamanlarda bu diyalog çabası siyasi muhalefetlerin aşılması, Hindistan'daki Müslüman topluluğunun en azından İngilizlere ve Hindulara karşı koyabilmek için gerekli ve kaçınılmaz olan modernleşmesi için zaruridir. Seyyid Ahmed'in din bilimine karşı ilgisini bu İslâm-Hıristiyan polemiği uyandırmış ve özellikle o dönemde Müslümanların içerisinde bulundukları felaket durumu karşısında daha politik bir ilgi merkezi eklenmiştir. Seyyid Ahmed'in bütün yöntemi, devasa bir bilgeliğe ve tevhid hakikati üzerine kurulu teolojik bir niyete dayanmaktadır. O, Hıristiyanlık hakkında hiçbir şey bilmek istemeyen Müslümanlara yönelik Kutsal Kitaplara varıncaya kadar her iki din arasındaki yakınlığı göstermeye çalışmıştır.

Seyyid Ahmed'in teolojik –terim İslâmî anlamında teolojik olan ama din bilimleri açısından açıkça tanınabilir- vizyonu, Tefsirinde de açıkça görünmektedir. Seyyid Ahmed'in eserinin bu yönüne ayrılan tek çaplı inceleme M. Christian Troll'a aittir. Seyyid Ahmed'in Kitab-ı Mukaddes ve Hıristiyanlıkla ilgili incelemesinin sahip olduğu perspektif bu incelemede açıkça görülmektedir.

Seyyid Ahmed’i Hıristiyanlıkla bu derece yakından ilgilenmeye sevk eden derin nedenler her ne olmuşsa olsun ondaki bu açılım ruhunu gözden kaçırmamamız gerekmektedir. Aydınlatılması güç nedenlerden dolayı Seyyid Ahmed, hayatının ikinci yarısında Hindistan’daki Müslüman topluluğun teşkilatlanması ve eğitilmesine yönelmiştir. Tefsirin tamamlanması bu yeniden yönelmeden zarar görmüş ve dolayısıyla da öngörüldüğü gibi son bulamamıştır.

Yazarımızdaki mümkün olduğunca titiz bir inceleme arzusu, paradoksal olarak misyoner Carl Gottlieb Pfander ve oryantalist Willam Muir’ün çabaları ile karşılaşma sonucunda doğmuştur. Bu iki şahıs muhtemelen kaynakların incelenmesinin Müslümanları Kitab-ı Mukaddesi Kur’ân’a tercih etmeye sevk edeceğini bekliyorlardı ama Seyyid Ahmed’in durumunda tersi olmuştur. Kitab-ı Mukaddes’i incelemesi onu, Musa ve İsa’ya indirilen vahiyler konusunda çok olumlu bir kanaat oluşturmasına götürmüştür. O, bu vahiylere daha önce sahip olmadıkları bir yer vermekte ama yine de her zaman için Kur’ân’ın üstünlüğünü var saymaktadır.

Her ne olsa da Kitab-ı Mukaddes ve Kur’ân, eski Hıristiyanlık tarihi, onun tarihsel gelişimi ve sosyal bağlamları ile ilgili eleştirel inceleme konularında Seyyid Ahmed öncü konumundadır. O, aynı zamanda Hıristiyan toplulukların sosyolojik ve etnolojik analizlerine yol açmıştır. Seyyid Ahmed’in çalışmalarının hepsi, hem Eski Ahit’in hem de Yeni Ahit’in ciddi bir incelenmesi lehinde olup Kur’ân’daki nispeten basit tevhid kavramının uygulanması aracılığıyla tüm Kitab-ı Mukkades’i “şeytanileştiren” İslâm topluluğunda gayet yayın biçimde kabul gören mitik düşünceleri çürütmektedir. Seyyid Ahmed hiçbir savunmacı kaygı ve ideal bir İslâm peşinde olan reformist bir düşünce taşımadığı gibi hiçbir aşağılık kompleksiyle de malul değildir. Akla müracaat etmek suretiyle yazar, Ortaçağdaki Müslüman din bilimleri geleneği ile yeniden bağ kurmaktadır. Elbette Seyyid Ahmed’in eserleri, Hindistan’da Hıristiyan olarak algılanan emperyal bir güç ile hayat mücadelesi veren Müslüman bir azınlık arasındaki birlikte yaşama zarureti bağlamı içerisine dâhil olmaktadır.

Kraliçe Viktorya tarafından asil ilan edilen ve dolayısıyla da Müslüman ve Batılı şeref unvanlarını kendinde birleştiren Seyyid Ahmed, özellikle din konusunda farklı topluluklar, toplumlar ve devletler arasında bağ kurmaya neredeyse doğal olarak yönelen bir şahsiyet olmuştur. Seyyid Ahmed, kendi topluluğunun hizmetine Kitab-ı Mukaddes hakkında geniş bir dokümantasyon sunmuş, çoğu zaman Aydınlanma çağını hatırlatan bir

haleti ruhiye içerisinde çalışarak ondaki problematikleri Müslüman bir bakış açısıyla aydınlatmıştır. Ölümünden yüz yıl sonra biz hâlâ onun açılım iradesini ve ortaya koyduğu perspektifleri takdir ediyoruz. Ondan önce bütün yaklaşımların o dönemdeki sürtüşmelerin izini taşıdığı için –ki bu durum onlara çoğu zaman kasıntılı ve sıkıntılı bir karakter kazandırmaktadır– daha da dikkate şayandır.

İslâm'dan farklı bir dini inceleyen Seyyid Ahmed, içinde bulunduğu çağa ait bazı teolojik ve ideolojik aksiyomları baştan sona yeniden düşünme durumunda kalmıştır. O, kendi kültürünün sınırlarını aşma, merakının ve tartışmayı evrensel problematiklere doğru yükseltmekle birlikte kendi kaynakları ve varsayımlarından hareketle başka dinleri keşfetme arzusunun peşinden gitme mutluluğunu yaşamıştır.

Ancak Seyyid Ahmed'in hayatında karanlık dönemler de olmuştur. Gerçekten de düşünce tarihinde izah etmeye çalıştıkları sürtüşmelere bulaşmış ama çoğu zaman onları aşan düşünürler sıklıkla görülmektedir. Hele de kazanılması bizzat araştırmacıların kendileri için kavranılması mümkün olmayan motivasyonlara dayanıyorsa bunların çalışmaları çoğu zaman saptırılmış ve hatta engellenmiş bulunmaktadır. Seyyid Ahmed Han, bu tür durumları yaşamış ama üretken bir gayretle hazır bulunan bütün taraflara yeni çözümler sunarak cevap vermeyi bilmiştir. Onun eseri, Müslüman bir bağlamda yenilenmiş, kendi dinini yüceltme ya da donuklaştırma ihtiyacından kurtulmuş bir din biliminin imkânına işaret etmektedir.

IV. Birkaç Çağdaş Yazar

1. Dinler Tarihine Karşı İlgi Artışı

Şimdi kendi dinlerinden başka dinlerin incelenmesine kendini veren birkaç çağdaş Müslüman yazarı inceleyelim. İlk önce Seyyid Hüseyin Nasr'ı Kaliforniya Claremont'da 1965 yılında 11. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'nde sunduğu "Islam and the encounter of religions" [İslâm ve Dinlerin Karşılaşması] başlıklı tebliğden dolayı tebrik etmek gerekmektedir.

Dinlerin incelenmesine ilişkin düşüncesini arz edip İslâm'ı bir din ve bir maneviyat olarak sunduğu uzun girişten sonra yazar, İslâm'ın başka dinlerle büyük karışlaşmalarını gözden geçirmektedir. Nasr, çağdaş dönem hariç İslâm'ın herhangi başka bir dinden ziyade diğer dini geleneklerle ilişkiler kurduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan Nasr, Müslümanları karşılaştırmalı din incelemesi ile karşılaştırmalı dinler tarihinin kurucuları olarak kabul etmektedir. Burada ben onunla tartışmaya girmek istemiyorum ama yine de benzer muhakemelerin Hıristiyanlık hakkında da pekâla yürütülebileceğine dikkat çekelim. Herodotus ve Plutarkus'un şahsında Din Biliminin menşeinde Yunanlıların yer aldığı da söylenebilir.

İkinci etapta yazar, İslâm'ın Yahudi-Hıristiyan (özellikle de Hıristiyan) geleneği ve bir hayli ihtiyatla karşıladığı İran dinleri (Zerdüşt'ün Mazdeizmi ve Manikeizm) ile İslâm'ın büyük karşılaşmalarını incelemektedir. İslâm tarafından peygamber kabul edilmemesinden dolayı Mani'nin yazıları vahiy olarak değerlendirilmemekte ve Manikeistler belli sürelerde zulme uğratılmaktadır.

Yazar, sufi maneviyatının rolü konusuna özellikle özen göstermektedir. Sufi maneviyat, dinî geleneğin içerisine Musa ve İsa gibi şahsiyetleri dâhil etmiştir. Onda, aynı zamanda Mazdeizmdeki ışık sembolizmi, melek bilimi kozmolojisinin -özellikle de bunların gnostik oluşumları çerçevesinde- izleri bulunmaktadır. Hindistan konusunda gelince İslâm ile Hinduizm arasındaki karşılaşma genellikle sufiler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bazı sufiler Hinduizmi her ikisi de ilk monoteist dinin sembolü olan İbrahim ya da Adem'e kadar uzanan ilk din olarak değerlendirmişlerdir. Böylece bu sufiler, Hinduizmin politeist ya da putperest bir din olduğu yönündeki alışılmış Müslüman yaklaşımı aşmış görünmektedirler. Dünyanın çok

biçimli gerçekliği arkasındaki gerçekliğin Bir, yani Brahman olduğunu kabul eden Hindu düşüncede kendi dinlerindeki tek Tanrının mevcudiyetini keşfetmeyi başarmışlardır. Bazı sufiler, Vedaların Tanrıdan mülhem olduğunu kabul etmede tereddüt etmemiştir.

Hindistan toprakları üzerindeki bu manevi etkileşimler birçok Hindu metnin Sanskritçeden Farsçaya ve Arapçaya tercüme edilmesine yol açmıştır. Daha önce belirttiğimiz gibi Biruni (11. yy.) bu geleneği başlatmış ve ünlü birçok yazar onu takip etmiştir. Örneğin Prens Dârâ Şükûh (1615–1659) bir ekiple birlikte Sırr-ı Ekber başlığı altında 52 Upanişad'ı tercüme etmiş ve daha sonra da Bhagavad-Gita, Yoga Vashita, Ramayana ve Mahabarata'nın Farsça tercümelerinden sorumlu olmuştur. O, aynı zamanda Mecmau'l-Bahrayn (İki Denizin Birleştiği Yer) başlıklı kitabın da yazarıdır. Dârâ Şükûh'a göre –ki Seyyid Hüseyin Nasr'a göre de böyledir– Tevhide ilişkin Müslüman ve Hindu doktrinleri temelde aynıdır. Böylece bu noktada Hindu metafizik ile İslâmî metafizik arasına atılan elle tutulur bir köprü ile karşı karşıyayız.

Hinduizm ile etkileşimlere nazaran İslâm ve Budizm arasındaki temaslar daha geçici olmuştur. Yazar, bu konuyla ilgili önemli doküman olarak rahip Kamalaşri Bahşi tarafından yazılan ya da yazdırılan ve Raşidüddin'in daha önce sözünü ettiğimiz Evrensel Tarih adlı eserine dâhil edilen kitabı zikretmektedir.

Bu tarihi temasların ve bunların Ortaçağ dönemindeki edebi ürünlerinin tasvirleri büyük bir ilgi kaynağını teşkil etse de Seyyid Hüseyin Nasr'ın dinler arasındaki farklı temas düzeyleri arasındaki ayrım daha da ilginçtir. Bu düzeyler, bizzat İslâm'ın içerisinde de görünmekte ve etkileşim kavramı, yazarın bize sunduğu şekliyle Müslüman maneviyatın özünde bulunmaktadır.

İlk düzey, Kanun düzeyidir. Tıpkı kendi dinlerini bir Kanun (Şeriat) olarak kabul ettikleri gibi Müslümanlar, diğer dinleri her şeyden önce vahyolunan kanunlar şeklinde algılamaktadırlar. Dolayısıyla burada dinler manevi evrenler, idealler ya da mistik tecrübeler derlemesi olarak değil, davranış normları bütünü olarak algılanmaktadır. Dikkati her şeyden önce sistemin kuralcı yönü çekmektedir. Böylece eğer İslâm bir Şeriat olarak sunuluyorsa diğer dinler başka Şeriat biçimleri olarak değerlendirilmektedir. Hukuki planda İslâm ile başka dinler arasındaki temaslar, özellikle bu ilişkilerin hukuki yönlerini belirlemeyi hedefleyen çalışmalara yol açmaktadır. Bu hukuki-dinî alan İslâm topraklarındaki

Müslüman olmayanların durumuna bir açıklık getirmektedir. Bu alan, uluslararası özel hukukta Müslüman ülkelerin tebaaları ile başka ülkelerin tebaaları arasındaki ilişkilerin incelenmesinde özellikle önemlidir. Bu durumda kişisel statü meseleleri ağır basmaktadır.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki temas ve algıya ilişkin işaret ettiği ikinci düzey, teoloji düzeyidir. Bu alanda ortaya çıkan ön önemli problem, vahyin ya da vahiylerin mahiyeti ve sahası ile ilgilidir. İslâm, birçok peygamber ve din tanısa da çeşitli vahiylerin ağırlığını tespit etme zarureti ortadan kalkmamaktadır. Şii gelenekten gelen yazar, Şii teolojinin (Kelam) Sünni gelenek ve sufi mistikten daha geniş bir "vahiy" kavramına dayandığı hususunda ısrar etmektedir. Şia, Tanrının doğrudan (vahiy) ve dolaylı (özel dinî tecrübeler) işaretlerine daha büyük bir itibar göstermektedir. Yazar, bu durumun evrensel çapta ve inisyelere açık batinî bir düzeyin dikkate alınmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu mesele ile ona tekabül eden ve çoğu zaman Batı kamuoyunu hayran bırakan gnos konusuna tekrar döneceğiz. Gnostik boyut, Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm ile diğer dinler arasındaki ilişkiler üzerine yaptığı çalışmalarının muhtemelen anahtarıdır.

Üçüncü ve dördüncü temas düzeyleri, sırasıyla tarihsel tasvirlere ve aynı zamanda dinlere bilimsel ve felsefi yönden yaklaşılmasıyla alakalıdır. İslâm'da Hindistan'dan, Sasani İran'dan ve Yunan mirasından ödünç alınan unsurlar pek fazladır. Bu metinlerde Seyyid Hüseyin Nasr, philosophia perennis yani bilgelik kavramı üzerine vurgu yapmaktadır. Philosophia perennis 'in ilk dinde yani religio perennis 'de yer aldığı ve Hermes'in de onun sembolik şahsiyeti olduğu söylenmektedir. Yazara göre bu kavram, evrensel ifadesini İslâmî gnos içerisinde bulmakta ve Şia ortamında geliştirilen İslâmî vahiy anlayışı tarafından kabul edilmektedir.

Beşinci temas düzeyi, konumuz açısından özel bir önem taşımaktadır. Bu düzeyde yazar bir taraftan diğer dinler hakkındaki İslâmî düşüncenin batıni boyutunu, diğer taraftan da kendi tanıklığını arz etmektedir. Burada gnos, araştırma konusundan ziyade araştırma temelini oluşturmakta ve böylece Din Bilimi gnostik bir hakikatin ispatı için bir araç hâline gelmektedir.

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre "Tek Tevhid" (et-tevhid vahid) doktrini sufilerin bahsettikleri aşk dini örneğinde olduğu gibi İslâm'ın kalbini oluşturmaktadır. O, bunu ayrıcalıklı bir bilginin, yani bir gnozun anahtarı olarak değerlendirmektedir. Bu bilgi içerisinde -dini ve diğer- dış biçimler

şeffaf hâle gelerek “sufi” ya da “gnostik” araştırmacıya Biricik Kökenlerini ifşa etmektedir. Bu kökenin gerçekleşmesi, Varlığın bu mutlak Birliği, İslâm’ın ve bütün dinlerin merkezinde yer alan ebedi bilgeliktir. Seyyid Hüseyin Nasr, bu batıni düzeyin, “günümüzde başka dinleri derinden anlamak için olmazsa olmaz temeli” oluşturduğunu ilave etmektedir. Bu görüşü desteklemek üzere yazar, Fritjof Schuon’un şu yazısını onaylamaktadır: “Dini sadece şu biçim içerisinde ya da metne sıkı sıkıya bağlı kalarak değil, onu şekilsiz özü içerisinde de anlamakla biz, dinleri, yani bunların çoğulluğunu ve çeşitliliğini anlıyoruz. Burası, dogmaların dış zıtlıklarının açıklandığı ve çözüldüğü gnos düzlemi, yani religio perennis düzlemidir”.

Seyyid Hüseyin Nasr açısından din bilimi, dinlerin aşkın birliği görüşünden doğmuştur ve de ona sevk etmelidir. Bu aşkın birlik, dinleri yok olmaktan –ki Batı’da din, bu durumdadır- korumaktadır. Aynı zamanda bu aşkın birlik, araştırmacıya dinlerdeki nihai hakikate ulaşmayı mümkün kılan anahtarı sunmaktadır.

Daha önce gördüğümüz üzere başka bir Müslüman âlim, yani Seyyid Ahmed Han, bundan bir asır önce “orijinal” Tevrat ve İncil’i bulmak amacıyla Eski ve Yeni Ahit metinlerini incelemiştir. Kutsal Kitapların bu “orijinal versiyonlar”ın arkasında onun bulmak istediği şey, bu Kutsal Kitaplarda vahy olunan ilahi Birliğin aşkın olgusudur (tevhid). Seyyid Ahmed Han’ın aksine Seyyid Hüseyin Nasr’ın daha ziyade gnostik bir tevhid kavramından, yani inisyatik bir bilgiden hareket ettiğini belirtmek yerinde olur. İki yazar da titiz araştırmalara girişmiş ve her ikisi de incelenen dinlerle ilgili sırasıyla teolojik ve gnostik olan dini bir yorum geliştirmiştir. Bunların başka dinlerle ilgili ampirik araştırmaları böylece dini düzeydeki bir gerekliliğe cevap vermektedir. Bunların araştırmasının/araştırmalarının nihai referansı, Tevhid –Tanrı-dir. Bu noktadan hareketle iki araştırmacı İslâm dışındaki dinlerle uzun uzadıya ilgilenme durumuna gelmiştir.

2. Din Bilimleri Alanında Birkaç Çalışma

Din bilimi alanında Müslüman meslektaşlarımız tarafından az çok umut verici birkaç girişiminden burada söz etmek istersek S. H. Takızade ve Ahmed Asgar Şirazi’nin Manikeizme ilişkin eski Müslüman metinleri neşretmekle gerçekleştirdikleri önemli çalışma ile işe başlamamız icap eder.

Dârâ Şükûh'un Upanişadların Farsça çevirilerini içeren Sırr-ı Ekber adlı kitabının Tara Chand ile J. Nâ'înî tarafından yapılan neşrine de işaret edelim. Mazdeizm konusuyla ilgili olarak en iyi uzmanlardan bir Mirza İbrahim Han Pürdavud'dur (1885–1968). Gerçekten de İran, İslâm dışındaki dinlerin incelenmesinin kültürel ve bilimsel geleneğe dâhil olduğu ülkelerden biridir.

Buna rağmen, dinleri konu edinen giriş mahiyetindeki eserler ve ders kitaplarının son on yıllarda yayımlananlarının neredeyse tamamı, Batı'da yazılan kitapların ya kopyası ya da bunlardan türeyen eserlerdir. Ancak bunların varlığı ve dağıtımı, bu konularda gitgide artan bir ilgiye tanıklık etmektedir. Arap dünyasında, dinler hakkında giriş kitapları ve genel kitaplar büyük ölçüde Mısır'da yayımlanmaktadır. Örneğin Muhammed Ebu Zehra'nın eski Mısır ve Hint dinlerini, Budizmi, Konfüçyanizmi ve Yunan ile Roma paganizmini (vasaniye) konu edinen Ed-Diyânât'ül-Kadîme adlı kitabını zikredebiliriz. Bu eser de malzemesinin çoğunu Batılı çalışmalardan almakta ama alışılagelmiş yargılara karşı uzaklaşma arzusunu ortaya koymakta ve ampirik yoldan ortaya konulan olgulara dayanmaktadır.

Bu kitap, Hıristiyanlık ve özellikle de Yahudilik –ed-diyânât'üs-semâviyye- ile ilgili birçok tasvirden hoş bir biçimde ayrılmaktadır. Bu sunumlarda tarihsel olgular, Kur'ân metinlerinden hareketle inşa edilen teolojik –veya ideolojik- bir okumanın gereklerine cevap verecek şekilde "düzenlenmiştir". Bu durumda seçici bir metot, yazarların Batılı çalışmalardan sadece teolojik veya ideolojik bir İslâm söyleminin pekişmesine katkı sağlayan unsurları muhafaza etmesini ve kabul edilen asıl metni desteklemeyen aynı çalışmalardaki bilimsel unsurları kasten gözardı etmesini mümkün kılmaktadır. Kitab-ı Mukaddes metinlerinin ve aynı zamanda Hıristiyanlık ve Yahudilik tarihinin incelenmesi hâlâ pek çok zaman ideolojik şemaların kurbanı olmaktadır. Yine de en uyanık zihinler, bu durumun farkındadır.

60'lı ve 70'li yıllarda Müslüman ülkelerde en yaygın karşılaştırmalı dinler tarihi kitabı, Mısırlı Ahmed Şalabî'nin Mukaranetü'l-Edyân (Dinlerin Mukayesesi) adlı eseridir. Bu kitabın dört cildi sırasıyla Hıristiyanlık (1960), İslâm (1961), Hinduizm, Jainizm, Budizm (1964) ve Yahudilik ile ilgilidir. Birçok defa yeni baskısı yapılan bu eser, Endonezya dilinde, Urduca ve Türkçe yayımlanmıştır. Kitabın konusu tamamen Batılı kaynaklardan alınmıştır. Yazar, incelediği dinlerin tarihini ortaya koymaktan ziyade belli bir yargılama isteği ile yani İslâmî bir ideoloji diye

adlandırmamız gereken şeyle bu dinlerin bazı unsurlarını karşılaştırmaya, bunlardaki paralellikleri bulmaya ve adapte etmeye çalışmaktadır. Böylece Hıristiyanlıktaki teslis ile Hinduizmdeki üçlük arasındaki paralelliğin tespit edilmesi örneğin sadece Hıristiyanlıktaki teslis düşüncesinin vahiyden kaynaklanmadığı sonucunu elde etmeye yaramaktadır. Aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel ve edebi eleştirisinin sonuçları İncillerin vahiy statüsünü inkâr etmek için kullanılmaktadır. Burada aranan şey, ampirik hakikatten ziyade bir Kitap biçiminde vahye münhasıran sahip olunduğunun delilidir. Dinleri inceleme konusunda bu noktada hâlâ bilimsel öncesi safhadayız. Ahmed Şalabi'nin din bilimini nasıl tasarladığını bu dört cildin önsözleri en açık biçimde göstermektedir. Böylece Hıristiyanlığı ele alan cildin önsözünde yazar, -muhtemelen Endonezya'da- Hıristiyanlarla yürüttüğü tartışmaları nakletmekte ve İslâm'ı konu edinen çeşitli Hıristiyan kitapları zikretmektedir. Buradaki ton açıkça militan olup şiddetli biçimde misyonerlere ve Batı emperyalizmine çatmaktadır. Şalabi, siyasal Hıristiyanlık ile saf Hıristiyanlığı karşı karşıya getirmektedir. Ona göre, siyasal Hıristiyanlık saf Hıristiyanlığa ihanet ederek Batılıların Asya ve Afrika ülkelerini vesayetleri altına almasına yaramış ve Hıristiyanlar arasında İslâm'a, İslâmî düşünceye ve Müslümanlara karşı hasmane bir halet-i ruhiyenin meydana gelmesine yol açmıştır. Bu cildin sonucunda yazarın "Hıristiyanlığın bilimsel eleştirisi" diye adlandırdığı şey sunulmaktadır.

Hıristiyanlık ile ilgili Müslümanların yaptıkları bazı yeni incelemeler, Müslüman, Hıristiyan ve diğer araştırmacıların birlikte yürüttüğü araştırmaların ürünü olarak daha açık araştırmalardır. Bu tür incelemelerin apoloji, polemik ya da ideolojinin payına düşen incelemelerden daha önemli bir gelişmeyi bekler gibi gözükmektedir.

3. Hıristiyanlığa Karşı Müslüman Polemiğin

Tarihi Üzerine İki İnceleme

1989 yılında Mehmet Aydın'ın Ortaçağ döneminde Hıristiyanlığa karşı yöneltilen Müslüman polemik yazıların gelişimini konu edinen Türkçe bir incelemesi yayımlanmıştır. Bu kitap, Müslüman polemistlerin ileri sürdükleri argümanların geçerliliğini göstermeye çalışmaktadır. Yazar, Arapça ve Türkçe kaynaklara başvurmaktadır. Yazar, bazı oryantalist metinlerden birkaç alıntı yaparak kendi kitabının bu problematik konusunda Türkçedeki ilk sistematik eser olduğunu ifade etmektedir. Kitapta, bu polemik literatürü harekete geçiren üç temel unsuru incelenmektedir.

Birinci unsur, Kur'ân ve onun ehl-i kitap çerçevesinde Hıristiyanlara karşı müsamaha göstermek şartıyla birlikteki tavrı. İkinci unsur, Peygamberin hayatta olduğu dönemde (Mekke, Habeşistan, Medine, Necran Hıristiyanları) Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki ilişkilerle ilgilidir. O dönemde hoşgörü ruhu Hıristiyanlara kendilerini ifade etme imkânı sağlıyordu; daha sonra Müslümanların Hıristiyanlara karşı tavrı az çok sertleşmiştir.

Üçüncü unsur, tarih boyuncu birbirini takip eden ve İslâm-Hıristiyan diyaloğunu etkileyen birçok hadiseden (zimmilerin statüsü, hoşgörü ruhu, dinî özgürlüklerine zarar vermeden Hıristiyanların gücünü sınırlandırmak için alınan önlemler, Müslüman olup eski dinlerini eleştiren Hıristiyanlar) oluşmaktadır. Daha sonra polemik, İslâm topraklarında Hıristiyan misyonerlerin faaliyetlerine itiraz etmektedir.

Söz konusu kitap eşit uzunlukta iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, önemli Arap Müslüman (60 sayfada 25 yazar) ve Türk (15 sayfada 8 yazar) polemisti ele almaktadır. Arap polemik yazıları konusunda Batı'da incelemeler yapılmış olsa da Türkçe yazılar için aynı durum söz konusu değildir. Dolayısıyla bu kitap, Arap yazarlarla ilgili dokümantasyon toplamanın yanında Türk polemistler hakkında da birçok malumatı bir araya getirmeyi başarmıştır.

Kitabın ikinci bölümü, daha sistematik olarak polemiğin temel problematiklerini incelemektedir: Teslis ve Enkarnasyon doktrini (50 sayfa), çarmıha gerilme ve fidye meselesi (10 sayfa), İncil'in tahrifi (45 sayfa) ve Muhammed'in İncil'de haber verildiği problemi (15 sayfa).

İslâmî inançla Hıristiyanlık inancını karşı karşıya getiren bu polemiklerde tartışılan hususlar neredeyse her zaman aynı meseleler

etrafında dönüp dolaşmaktadır: Teslis, İsa'nın uluhiyeti, İsa'nın çarmıh üzerinde ölümü, günahlara fidye olma doktrini, İncil metinlerinin değeri. Bu konular, güncelliğini korumakta ve Hıristiyanlık karşıtı İslâmî polemiğin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Yazarımıza göre Batılı düşünürler şu an ciddi biçimde bu meseleler üzerine eğiliyorlarsa bu durum, 1400 yıldan bu yana Müslüman polemistlerin Hıristiyanlığa yönelttikleri eleştirilerin haklı olduğu anlamına gelmektedir.

Bu incelemeden önce Tunuslu araştırmacı Abdülmecid eş-Şarfi'nin kitabı 1986 yılında yayımlanmıştı. Arap kaynaklardan hareket eden yazar, büyük bir bilimsellik kaygısı taşımaktadır.

Önsözde yazar, Hıristiyanlığa Müslüman cevabın Hicretin dördüncü yüzyılında (M.S. 10. yy.) kesin olarak tespit edildiğini belirtmektedir. Sonraları, önceden oluşturulmuş olan şeyler tekrar edilmiştir. Yazar, itiraz edilen Hıristiyan dogmaları açıklamakta, bu saldırıların tarihsel nedenlerini, bunların argümanlarını ve evrimini detaylandırmaktadır. Çoğu zaman bu eleştiriler edebî kaygıdan uzak kuru bir üslupla kaleme alınmıştır. İslâm'ın gerilediği zamanda bu argümanlar kiliselerin yıkılmasını ve İslâm topraklarında yaşayan Hıristiyanların ayrımcılığa uğramasını haklı göstermek için kullanılabilmiştir.

Kitabın giriş kısmında yazar, İslâm tarihinde siyasi düzlemde olduğu kadar entelektüel düzeyde de Hıristiyanlığın önemine işaret etmektedir. Yazar, müzakere ve tartışmanın çoğu zaman silah olarak maddi ya da manevi amaçlar uğruna kullanıldığını göstermektedir. İkinci durumda söz konusu olan, karşı tarafta şüphe uyandırmaktır.

Bu kitap, dört büyük bölüme ayrılmıştır: İlk bölüm, 14. yüzyılın sonuna kadar Hıristiyan doktrin ve dogmaların tarihi ile ilgilidir. İkinci bölüm Müslümanların cevaplarını ve bunların hangi şartlar altında günyüzüne çıktığı hususunu ele almaktadır: Kur'ân, hadis, tefsir; polemik metnin incelenmesi ve ne yazık ki kaybolan 33 metnin sıralanması. Üçüncü bölüm bu tartışmaların nedenleri ve konu edinen tartışmalarla ilgilidir: Teslis, enkarnasyon ve İsa'nın uluhiyeti, çarmıha gerilme ve fidye, Kutsal Yazılar ve tahrif, İslâm'ın aynasında görülen Hıristiyanlık, Hıristiyanlıkla İsa'nın dini arasındaki farklar, litürji, etik, Müslüman Arap şiirinde Hıristiyanlar. Son olarak dördüncü bölüm Peygamberin varsayılan ümmiliği ve mucizelerine tahsis edilmiştir. Bu kitap, önemli bir eser niteliğinde olup çağdaş Müslüman din bilimi içinde önemli bir aşamayı teşkil etmektedir.

4. Değerlendirme Unsurları

Söz konusu ettiğimiz iki inceleme [Aydın ve Şarfi'nin kitapları] özellikle kaynaklarından hareketle incelenen bir Hıristiyanlıkla değil, polemikle alakalı oldukları için yine de konumuz açısından önemli bir yere sahiptir. 19. ve 20. yüzyıl edebiyatında savunmacılıkla araştırma birbirine karıştırılmış ve bazen de birbirinden ayrılmayacak biçimde iç içe girmiştir. Her zaman kendi dininin mükemmelliği ve üstünlüğünü göstermek amacıyla savunmacı kaygıya karşılaştırmalı din incelemesi kitaplarından alıntılar eklendiği zaman karışıklık daha da artmaktadır. Dolayısıyla din bilimi büyük bir meydan okuma ile karşı karşıya gelmektedir: Polemik, apolojetik (savunmacılık) ve karşılaştırmaların birbirine karıştığı bu karmaşık durumu maksimum seviyede açıklıkla izah etmeye çalışmak. "Reddiye" ve "tartışma" kategorilerini özel amaçlara, yani muhalif dinin yanlışlığını göstermeye adanmış bizatihi türler olarak nesnelleştirildiğinde başka bir kategoriye, yani başka dinlerin incelenmesi, anlaşılması ve anlatılmasına yol açılmış olmaktadır.

Araştırmacının perspektifi her ne olursa olsun her iki taraf da bilimsel, savunmacı ve polemik araştırma arasındaki temel ayrımı gözardı edemez. Müslümanlar tarafından Batılı araştırmalara yöneltilen birçok eleştiride İslâm'a karşı hor görme ve öfke tavrı olarak hissedilenlerden dolayı üzüntü duyulmaktadır. İslâmî hassasiyet açısından galiba temel hedefi, İslâm'ı kendisinden ya bir diyalog iletişiminden hareketle anlamak olmayan eski Hıristiyan polemikleri sezilmektedir. Araştırmacının statüsü, -beğensin ya da beğenmesin- incelenen konuya karşı katı bir entelektüel belki de ahlâkî dürüstlük gerektirmektedir. Günümüzde Müslümanlar, genel olarak din biliminde, özel olarak da İslâmî incelemelerde özellikle bu son faktöre duyarlı görünmektedirler.

Din bilimindeki araştırma gerçekten de ampirik bilimlerle aynı kurallara ve dolayısıyla beşerî bilimlerle ilgili olarak olguların tespit edilmesi ve doğrulanması, açıklanması ve mümkün olduğu ölçüde bu olguların daha genel bir hipotez ya da teori çerçevesinde açıklanması gereğine tâbidir. Kültürel verilerin sorgulanması için –bu veriler arasında dinî veriler de var– ilave bir şart yerine getirilmelidir: Olguların tespiti, bunların doğrulanması ve açıklanması yanında bu olguların cereyan ettikleri kültür, topluluk ya da grup içindeki yorumunun –ya da yorumlarının– yeniden inşasını gerçekleştirmek gerekmektedir. Böyle bir yorum çoğu zaman arka planda

yer alan bir hassasiyete, dünya görüşüne, bir ideolojiye ya da inanca dayanmaktadır. Bir kültür içindeki anlamlı fenomenlerin yorumunu yeniden inşa etmeyi başarabilmek için böylece söz konusu kültürde fenomenlere anlam kazandıran hassasiyeti, dünya görüşünü, ideolojiyi ya da arka planda yer alan inancı bulmaya çabalamak gerekmektedir.

“Anlama”dan kastımız, araştırmacı tarafından başkasının yorumlarının yeniden inşasıdır. Bu yeniden inşa, uygulamalı hermenötikle alakalıdır. Bu tür bir araştırmaya girişen bir araştrımacı engellerle dolu bir yola girmiş oluyor. İncelenen dinî fenomen o derece büyüleyici olabilir ki araştırmacı her bilimsel yönteme has mesafe gereğini unutup incelenen fenomenin sözcüsü ya da şahidi hâline gelir. Din bilimindeki araştırmacılardan o kadar çok örnekler var ki bunlarda büyüleyicilik ve hatta hayranlık duygusu araştırmanın önüne geçmiştir. Başka durumlarda dini fenomenin incelenmesi felsefî ya da estetik bir şekil almakta ya da kişisel bir arayış boyutu kazanmaktadır. Bu düşünceler doğrultusunda bir Müslüman, neredeyse doğal olarak Kur’ân’ı inceleyen dürüst bir bilim adamının Müslüman olmasını beklemektedir.

Bu konuda günümüz din bilimi birçok hayal kırıklığına sebebiyet vermektedir zira istisna hariç araştırmacının incelediği dinin müntesibi olmaması kuraldır. Tabiî ki bir İslâmiyatçının Müslüman olması için incelemelerden daha fazla ve başka bir şey gerekmektedir! Örneğin bir etnolog, bir halk içine dalıp “katılımcı bir gözlem” yapabilir. O, yine de bu süre boyuncu aralarında yaşadığı kişilerden tamamen farklı olmaya devam etmektedir. Aynı gözlem, Hıristiyanlığı incelerken hiçbir şekilde din değiştirmeleri beklenmeyen Müslümanlar için de geçerlidir. Bunların amacı, bilgi elde etmekle sınırlıdır. Böylece, İslâmî incelemelerin İslâm’ın ne kabulüne ne de reddine sevk ettiği gibi Hıristiyanlığın incelenmesi de Hıristiyanlığın ne kabulüne ne de reddine sevk etmektedir.

Müslümanların başka dinlere karşı ilgileri konusuna ayırdığımız sayfalar 14. yüzyıldan sonra Müslümanların diğer dinlerle nispeten az ilgilendikleri en azından Hıristiyanlar, Yahudiler ya da Hindulardan daha az ilgilendiklerini tespit etmemizi mümkün kılmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr’ın bir tür cevap sunduğunu anlamaya çalışmak bize önemli görünmektedir: Başka dinlerin varlığı İslâm’ı hiçbir şekilde rahatsız etmemektedir. İslâm, vahyin evrenselliği düşüncesine dayandığı için onların varlığı kabul edilmektedir.4

Apaçıktır ki bu tavır alma bizi epistemolojik olarak tatmin edemez. Din bilimleri sadece başka dinlerin endişe verici olarak hissedildiği zaman mı başlamaktadır? Eğer İslâm, vahyin evrenselliği gibi başka dinlerin varlığını da kabul ediyorsa doğal olarak bu durum o dinlerin incelenmesine ve İslâm dışındaki vahiylerin araştırılmasına sevk etmez mi? Aslında Müslümanların diğer dinlere karşı ilgisi özellikle siyasi ve ideolojik durumlarla karşı karşıya gelinmesinin sonucunda 20. yüzyılda gelişmiştir: Batı'ya tepki ve dolayısıyla Hıristiyanlığın reddi, İsrail devletine karşı tepki ve dolayısıyla Yahudiliğin reddi, Hindistan'a karşı tepki ve dolayısıyla Hinduizmin reddi. Bu durumda başka dinlere karşı ilgiyi daha ziyade acı tecrübelerin izah ettiği görülmektedir. Böylece örneğin Güney Afrika'da din bilimi apartheidin sona ermesinden bu yana gayet hızlı biçimde gelişmektedir.

Ancak Seyyid Hüseyin Nasr'ın belirttiği husus, tamamen farklı bir okumaya da tâbiî tutulabilir. O hususta tarihsel dini geleneklerin hepsini aşan, ilk ve ebedî din, tüm diğer dinlerden üstün bir İslâm tasavvuru görülebilir. Kendini üstün gören bir dinin başka dinlere ilişkin çıkar gözetmeyen bir incelemeden ne çıkarı olabilir?

19. ve 20. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında diğer dinlere karşı ilginin artmasını daha fazla takip etmek için ne yazık kiyeterince yerimiz yoktur. Ancak dinî çıkarların karıştığı siyasi çatışmaların etkisinin altını çizelim. Bu durumlar, Hıristiyanlık kadar İslâm'ı da çatışan ideolojik sistemlere indirgemiştir. Böylece Müslümanların kendilerini savunmaktan başka çaresi kalmamıştır. Eğer İsa ve Muhammed, birbiriyle karşılaşabilmiş olsaydı ve Akdeniz'in iki kıyısında yaşayanlar arasında asırdır bu çatışmalar olmamış olsaydı Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki bu koskoca anlaşmazlık, kesinlikle çok büyük ölçüde azalmış olurdu. Son olarak, bu çatışmaların ağır bedelini ödeyen çoğunlukla inananların kendileri olduğunun altını çizelim. Müslüman ve Hıristiyan toplulukların arasındaki ilişkilerin dürüst ve mümkün olduğunca tarafsız bir tarihi yazılmadığı sürece hakiki sorumlulukları tespit etmek imkânsız olacaktır. Olguların sağlam biçimde yeniden oluşturulması aşikârdır ki bu iş, tarihçilere ve özellikle bunlar arasında dini fenomenleri inceleyenlere düşmektedir.

Günümüzde özellikle birlikte yaşama, birçok alanda işbirliği ve diyalog yapma zarureti ortaya çıkan birçok Müslüman ülkede dinler tarihine karşı ilginin arttığı gözlemlenmekte ve bazı araştırmacılar yeni sorular sormaya başlamaktadır.

5. Etik Nerede Kaldı?

İsmail Raji el Faruki'nin 1967'de yayımlanan Christian Ethics. A historical and systematic analysis of its dominant ideas adlı kitabı, Hıristiyan etiğinin doğuşu ve gelişmesi meselesini iki açıdan ele almaktadır. Bu iki açı, Müslümanların Hıristiyanlıkla ilgili yazdıkları birçok yazıda da yer almaktadır. Eser ilk bölümü, "İsa'nın etiği" diye adlandırabileceğimiz konuyla ilgilenmekte, ikinci bölüm ise bu etiğin "Hıristiyancı" biçimde yeniden ele alınışını konu edinmektedir. Böylece İsa'nın etiği, yasalcı hâkim Yahudi etiğine kökten bir tepki etiği olmakta; bu etiğin "Hıristiyanlaşması" yazarımızın ifadesine göre, içerisinde insanın kurtuluşa çağrılan düşkün bir yaratılmış olarak göründüğü "peccatiste" ve "kurtuluşçu" bir etikle sonuçlanmıştır.

Kitap, uzun bir giriş ve iki önsözle başlamaktadır. Bu önsözlerden birincisini McGill Üniversitesi lisansüstü eğitim bölümünün dekanı kaleme almıştır. Faruki, bu üniversitenin (Protestan) Teoloji Fakültesinde yardımcı araştırmacı olarak iki yıl boyuncu araştırmalar yapmıştır. Bu görev ona eğitimlere serbestçe katılma ve Hıristiyanlıkla ilgili önemli bir kütüphaneyi kullanma imkânı vermiştir. Leyde Üniversitesinde Dinler Tarihi profesörü olan Hendrik Kraemer'in imzasını taşıyan ikinci önsöz, yazarın araştırma konusundaki motivasyonunu kabul etmekte ama bu eserin Batı Hıristiyanlığına karşı sert bir reddiye olduğuna işaret etmektedir. Diğer taraftan Kraemer, yazarın Hıristiyan-Müslüman diyaloğuna çağrıda bulunmasını takdir etmektedir.

Faruki'nin kitabı, bilinçlilik ve güven ile işlenmektedir. Yazar, Kitab-ı Mukaddes metinlerini ve aynı zamanda İsa ile Pavlus'un yaşadıkları bağlamları iyi bilmektedir. Yazar, Kilise Babaları ve büyük Protestan teologlar hakkında da sağlam bir bilgiye sahiptir. Onun düşüncesi özel bir okuyucu kitlesine değil, tabiri caizse tüm insanlığa hitap etmektedir. Kitabın amacı, İsa'nın bireyselci etiğine özellikle Pavlus ve Augustinus tarafından trajik ve kasıtlı biçimde ihanet edildiğini göstermektir. Bundan kaynaklanan kanıtlama aşikar görünmektedir.

Kitabının yayımlanmasından iki yıl önce yazar, Numen dergisinde bir dinin incelenmesinin sadece anlamlı bütünler hâlinde gruplandırılan olguların sistematik biçimde toplanmasından ibaret olmayıp aynı zamanda bu olguların ve bu bütünlerin değerlendirilmesi ve yargılanması ile sonuçlanması gerektiğini belirten bir makale yayımlamıştı. Sadece

betimleme ve analizle sınırlı kalınamazdı. Böylece el Faruki bir “eleştirel meta-din”den bahsederken o aslında başka dinler üzerinde çalışan Müslümanların çoğunda görülen bir konumu ifade etmektedir: Araştırmada yeterli derecede “hakikat”e ulaşabilmek için incelenen dini değerlendirmeyi ve yargılamayı mümkün kılan normatif bir manevi varlığa başvurmak gerekmektedir. Seyyid Ahmed ve Seyyid Hüseyin’de bu norm, tevhidin hakikatidir. Bu yazarlar muhtemelen tevhidin bu hakikatinin rasyonelliğin ve dolayısıyla da bilimselliğin ilkesini oluşturduğunu ifade edecek kadar ileri gidebilirler. El Faruki’de norm, doğrudan Kur’ân ya da batıni bir vizyondan alınmamaktadır. Bu norm daha ziyade ortaklaşa kabul edilen ama yeniden değerlendirmelere ve iyileştirilmelere açık sonradan oluşturulan İslâmî bir çerçeveden ibarettir. Aslında “eleştirel meta-din”, mutlak bir din olarak tasarlanan İslâm’ın bir versiyonudur.

Bana öyle geliyor ki incelenen dini olguların ve dinlerin yargılanması için gerekli nihai normatif bir makamın varlığı aslında ampirik incelemeler olarak din bilimleri ile dinî konular ya da teolojik incelemeler arasındaki en önemli farkı teşkil etmektedir. Bu incelemelerin İslâmî, Hıristiyan, Yahudi geleneklerden gelen ya da bir ideolojiye dayanan araştırmacılar tarafından yapılması fark etmez. Bu durumda bir geleneğe sadakat ya bir hakikati kabul etmek, bir yargı içermektedir. Bu tür yöntemlerin aksine bizim tasarladığımız şekliyle din bilimleri, mümkün olduğunca yargıda bulunmaktan sakınarak incelenen konuları anlamaya ve açıklamaya çalışmakla yetinmektedir.

El Faruki’ye göre asgari düzeyde hakikat iddia edebilmek için din bilimleri normatif bir makamdan, “üstün bir bakış açısından” soyutlanamaz. Ancak din bilimlerinin özerkleşmesi için çalışmış olanlar, araştırmayı normatif bir çerçeve ile donatmak için özel bir dine çağrıda bulunmanın ne kadar tehlikeli olduğunu bilirler. Normatif bir otorite olarak dinî bir otoriteye ya da dinî bir sisteme yapılan buna benzer bir çağrı, din bilimleri açısından bizatihi son derece isabetli bir araştırma konusunu oluşturur. Bu durum, bu disiplinlere gelişmeleri için zaruri olan özgürlük alanının kendilerine verilmesini gerektirmektedir.

Sonsöz

Geçen sayfalar boyunca benimsediğimiz araştırma konusu beş noktada toplanabilir:

1. Dinlerin ve dinî fenomenlerin incelenmesi bunları her şeyden önce içinde bulundukları çeşitli bağlamlarla açıklamalıdır.

2. Yaşayan kültürlerin ve dinlerin incelenmesinde en önemli mesele, başka gruplar ve kişiler için gerçek olan anlamların kavranmasıdır. Bu tür yeniden inşalar, araştırmacının başkasına karşı müsaitlik, yargılamayan bir zihin, kendi kültürü ve dini karşısında bir merkez değiştirmeyi gerektirmektedir.

3. Başkalarının dinî yorum ve evrenlerini geçerli olarak yeniden oluşturabilmek için çırak konumuna gelebilmek ve mümkün olduğunca bir Weltanschauung, önceden oluşturulan bir ideoloji, felsefe ya da teolojiyi uygulamaktan kaçınmak önem arz etmektedir.

4. İncelenen fenomenlere yaklaşım ve dolayısıyla özne ile araştırma nesnesi arasındaki ilişki büyük ölçüde araştırmacının iletişim kapasitesine ve onun hermenötiğine bağlıdır.

5. Kendi toplumlarındaki "aşikâr olan şeyler" karşısında mesafeli duran başkası için hakiki olanın peşine düşen araştırmacılarda araştırma macerası daha canlı ve keşifler de daha yenilikçidir. Burada, araştırmacının kişisel ya da özel algıları ve iletişimleriyle alakalı olanla genel geçer bilgilere ulaşmak amacıyla sarf edilen gerçek anlamdaki bilimsel çabayla alakalı olan arasında ayrım gözetilmelidir.

Anlam, incelenen gerçekliğin iç tutarlılığı ve kişilerle gruplar tarafından algılandığı ve nakledildiği şekliyle bu gerçekliğin anlamları meselesi beşerî bilimlerin en önemli ve tekrar eden problematiğini oluşturmaktadır. Araştırmacının kültürüne "yabancı" kültürleri ele alan disiplinler için anlamın ve anlayışların (yeniden) inşası özel bir hâl almaktadır. Böylece kültürel antropoloji, karşılaştırmalı edebiyat, sanat tarihi ve tabiî ki din bilimleri kendi metodolojilerini önemli derecede yeniden yönlendirmeye zorlanmıştır. Bunlar, son yıllarda etnik merkezciliklerden kurtulmak ve davranışların, nesnelerin ve metinlerin anlamlarına ulaşmak için sürekli bir çaba sarf etmiştir.

Dinlerin incelenmesi konusunda incelenen fenomenin anlam ve subjektif anlayışlarına ilişkin sorgulama gitgide artan bir yoğunlukla ağırlık

kazanmaktadır. Dinî söylemin kendisi de meta-ampirik gerçekliklere ve olağanüstü hakikatlere, çoğu zaman da mutlak göndergelere sevk etmektedir. Konularının karmaşıklığı ve büyüsü tarafından harekete geçirilen din bilimleri, dini fenomen ve sistemlerin anlam ve anlayışlarını ortaya koymak için özellikle hermenötik, semantik ve uygulamalı fenomenoloji konusunda yenilikçi analiz araçları geliştirmek durumda kalmıştır. Bu perspektifte dini sistemler, anlam hazneleri gibi işlev görmektedir.

“Subjektif” anlayışların araştırılması, şu ya da bu dinî veya ideolojik sisteme özgü objektif, tarihsel ya da sosyal anlam üzerine yoğunlaşan yöntemleri tamamlamaktadır. İnşa sürecini sorgularken dikkatimiz, dinî fenomenin oluşumu, yorumu ve benimsenmesi esnasında devreye giren özel maksatlara doğru yönelmektedir. Eğer düşündüğümüz gibi bir fenomeni dinî olarak tanımlayan, inanan kişi ise o hâlde araştırmanın bu unsur üzerine eğilmesi gerektiği aşikâr görünmektedir.

Birkaç önlem olmaksızın İslâm konusunda böyle bir proje iyi bir sonuç vermez. Gerçekten de belki de yaşayan İslâm, başka dinlerden daha az Batı’da “dinî alanı” sınırlandırmaya ya da “din” ile neyin kastedildiğini izah etmeye çalışan çeşitli tanımlamalar tarafından kuşatılmaya izin vermektedir. İslâm, Hıristiyanlıktan mülhem Batılı din kavramını aşmaktadır. Zira İslâm, sözde “seküler” alandan ayrılmış manevi bir alanla kısıtlı toplumsal bir yasa, bir sosyal yapılanma normu ve hayat tarzı olarak da kendini gösterebilmektedir. İslâm dininin incelenmesi, bizzat İslâm içerisinde “din” ile ne kastedildiği hususunu dikkat almalıdır.

İslâmî fenomenin anlamının peşine düşerken araştırma süreci, objesine uygun olabilmek için bu kitapta işlenen birkaç meydan okumayla baş edebilmelidir. Araştırma süreci her şeyden önce bir çok yön bulunduğunu kabul etmeli ki bu durum, dünyevi olanı manevi olandan ya da siyasi olanı dinî olandan ayırt eden ya da bunları çoğu zaman birbirinin karşıtı olarak gösterme yönündeki Batılı alışkanlığa ters düşmektedir. Her kim “manevi” ya da tersine “laik” bir dünya görüşü perspektifine az çok dâhil olursa referansı İslâm olan davranışları ve sözleri yanlış anlama tehlikesine düşer. Bu durumda bütünleyici bir İslâm’ın ya da bu ayrımların kendileri için geçerli olmadığı münferit İslâmî fenomenlerin somut anlamlarında tutarlılık bulmada zorluk çekilecektir. Dinî, kültürel, sosyal ve siyasal anlamlar aynı fenomenin farklı yönleri olarak incelenmeli ve disiplinlerarası biçimde çalışan farklı disiplinler tarafından kavranılmalıdır.

Ümit ediyoruz ki bu sayfalardaki söyleşimiz sırf “olgusal” olan araştırmalar yanında somut Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen okumaların, yorumların ve uygulamaların incelenmesinin faydasının ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Bize öyle geliyor ki kişilerin günlük realitesinden bağımsız ve tek alternatif olarak şartsız bir kabul ya da kategorik bir ret sunan bir öz ya da az çok kapalı bir sistem olarak İslâm hakkında genellikle açıklama yapılabildiği devir sona ermiştir. Dinî fenomenler ve dinler günlük hayatı subjektif biçimde yerleşmeleri ile kendilerine gösteriyorlarsa, araştırma süreci, aynı zamanda hem somut hem de subjektif olan bu boyut üzerine yoğunlaşmalıdır.

Gözlemlediğimiz ve yaşayan toplumlarla topluluklarda karşılaştığımız reel İslâm, uygulamaya çalışılan kapalı bir sistemden çok daha karmaşıktır. Bireyler ve topluluklar açısından İslâm’ın bazı unsurları, diğerlerinden çok daha anlamlı görünmekte ve bazen çok farklı yorumlanmaktadır. İslâm’ı açık ve çok-yorumlanabilir bir işaretler ve semboller sistemi olarak incelemeyi tercih etmemizin nedeni budur. Din olarak İslâm’ın iç anlamını araştırmak böylece açıkça belirlenen Müslüman kişiler ya da gruplar tarafından elde edilen bu işaretlerin ve sembollerin somut anlamlarını ortaya koymayı gerektirmektedir. Kısaca, bizatihi ya da genel bir İslâm’dan ziyade belirli bağlamlarda İslâm’ın benimsenmiş hâllerini araştırmak gerekmektedir.

İslâm üzerine bu şekilde, yani gözlemlenen gerçekliğe en yakın olarak yürütülen bir inceleme, arka planda yer alan oluşumları, Müslümanların İslâm’ı kendi dinleri hâline getirmelerine aracılık eden yorumları hesaba katmaktan zorunlu olarak geçmektedir. Müslümanlar her zaman kendi usullerince, bazen şaşırtıcı biçimde ve belki de tahmin etmediğimiz bir isabet ve derinlikle hareket etmektedirler.

İkinci konumuza gelince; yani Müslümanların diğer dinlere ilişkin incelemeleri, araştırma tarzlarının, metafiziğin başını döndüren ampirik araştırmanın, evrenselliğe gönül bağlayan İslâm merkezciliğin çeşitliliğini göstermektedir. Ancak her zaman yine de aynı tutarlılık kaygısı gözlemlenmektedir. Batılı din bilimleri ve bunları oluşturan disiplinler, haklı olarak bağımsızlaştıkları teolojiler ve dinî felsefeler karşısında kendilerini ampirik ilan ederek belli bir gurur sergileyebilirler. Bu ayrımın açıklığı, Müslüman düşünürlerin çalışmalarında çok daha düşük düzeydedir.

Kur’ânî metinler, çoğu zaman değer kaynakları olarak zikredilmekten ziyade olgusal, ampirik bilgi kaynakları olarak zikredilmektedir. Diğer

taraftan incelenen olgular hakkında nihai bir yargıda bulunmak ve bunlarla ilgili ister edebî, tarihsel, ya da psikolojik olsun yaşanılan gerçekliği çokça aşan bir değerlendirme yapmak, sıklıkla teolojik ya da felsefi motifler kullanılmaktadır. Birinci durumda dinlerin incelenmesi Kutsal Kitabın belli bir yorumuna tâbidir, ikinci durumda ise önceden var olan teolojik ya da felsefi doktrin içinde kaybolmaktadır.

Dini ya da ideolojik perspektifleri her ne olursa olsun araştırmacıların dinî olguların ampirik ve titizlikle incelenmesini araştırmalarının hareket noktası olarak ele almazlarsa bana öyle geliyor ki onlar böylece bu kitabın birinci bölümünde tasvir ettiğimiz şekliyle bir araştırma yapmaktan ziyade felsefe ya da teoloji yapmış olurlar. Bu husus, bu tür araştırmalara karşı ilgimizi hiçbir şekilde azaltmamakta ama bu ilgi her şeyden önce bu araştırmalara yön veren dinî ya da ideolojik postulatlara yönelmektedir. Böylece bu araştırmaların bilimsel katkısı bazen mütevazı olsa da bunlar din bilimleri açısından her zaman için dikkate şayan bir dünya görüşüne tanıklık etmektedir.

[1] Bu durum, siyasi çıkarların yanında İslâm'ın Ortaçağ Avrupa'sında küçümsenmesini kısmen izah etmektedir. Bkz. Norman Daniel, Islam et Occident, Paris, Ed. du Cerf, 1993. Orijinal İngilizce baskının başlığı şöyleydi: Islam and the West. The making of an image, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 1960. İslâm'ın Ortaçağ Avrupasına yaptığı olumlu etki hakkında örneği bkz. W. Montgomery Watt, The influence of Islam on medieval Europe (Islamic Surveys, 9), Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 1972.

[2] Maxime Rodinson, La fascination de l'islam, Paris, Maspéro, 1980. Yeni baskı şu başlık altında yapılmıştır: La fascination de l'islam suivi de Le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin, Paris, La Découverte, 1989. Krş. Henry Laurens, Les origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte. L'Orientalisme islamisant en France (1698-1798) (Varia Turcica, 5), Istanbul-Paris, Ed. Isis, 1987. Modern çağdaki birkaç islamiyatçı konusunda bkz. J.-J. Waardenburg, L'islam dans le miroir de l'Occident, 3e éd. Paris-La Haye, Mouton, 1970. Ayrıca bkz. Malcolm H. Kerr (Ed.), Islamic Studies. A tradition and its problems, Malibu, CA, Undena Publications, 1980.

[3] Youakim Moubarac, Recherches sur la pensée chrétienne et l’islam dans les temps modernes et à l’époque contemporaine, Beyrouth, Publications de l’Université Libanaise, 1977.

[4] F. Dassetto et A. Bastenier, L’islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique, Antwerpen et Bruxelles, EPO/EVO, 1984. Ayrıca bkz. Felice Dassetto, La construction de l’islam européen. Approche socio-anthropologique, Paris, Harmattan, 1996. Şu kitap da çok yararlıdır: F. Dassetto ve Y. Conrad, Musulmans en Europe. Bibliographie commentée, Paris, Harmattan, 1996.

[5] Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, Simon & Schuster, 1995. Krş. Jacques Waardenburg, Islam et Occident face à face. Regards de l'histoire des religions. Geneve, Labor et Fides, 1998.

[6] J. Waardenburg, Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions. Genève, Labor et Fides, 1993. Krş. aynı yazar "La science des religions aujourd'hui. Motivations et pistes de recherche", Religiologiques (Montréal), I (1990), s. 9-36. Aynı yazar, Perspektiven der Religionswissenschaft.

[7] İslâmî incelemelerin tarihi konusunda şu maddeye bkz.: “Mustashrikûn”, L’Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition, Tome 7. Paris, Maisonneuve, 1992, s. 736-754. Ayrıca bkz. Azim Nanji (Ed.), Mapping Islamic Studies. Genealogy, continuity and change (Religion and Reason 38). Berlin & New York, Mouton de Gruyter, 1997. Krş. J. Waardenburg, “Humanities, social sciences and Islamic studies”, Islam and Christian - Muslim Relations, I (1990), s. 66-88. Aynı yazar, “Islamic Studies”, The Encyclopedia of Religion. New York & London, Macmillan, 1987, C. 7, s. 457-464.

[8] Wilfred Cantwell Smith, Modern Islam in India. A social analysis, Lahore, Ashraf, 1943. Gözden geçirilmiş bsk. London, 1946 ; gözden geçirilmiş 2. Hindistan bsk. Lahore, 1946.

[9] W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, Oxford, Clarendon Press, 1953; Muhammad at Medina, Oxford, Clarendon Press, 1956.

[10] John Wansbrough ve Patricia Crone, Kur'ân ve ilk dönemdeki İslâm üzerine daha eleştirel çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Bkz. John Wansbrough, Quranic Studies Sources and methods of scriptural interpretation, Oxford, Oxford Univ. Press, 1977; The Sectarian Milieu: Content and composition of Islamic salvation history, Oxford, Oxford Univ. Press, 1978. Bkz. Patricia Crone ve Michael Cook, Hagarism: The making of the Islamic world, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1977. Ayrıca bkz. Patricia Crone, Slaves on Horses: The evolution of the Islamic polity, Cambridge vs., Cambridge Univ. Press, 1980; God's caliph: Religious authority in the first centuries of Islam, Cambridge vs., Cambridge Univ. Press, 1986; Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 1987. Aynı metotları Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslâm'ın ilk dönemdeki tarihinin ve Kutsal Metinlerinin incelenmesine uygulamak gerekmektedir.

[11] Clifford Geertz, The Religion of Java, Glencoe, Ill., The Free Press of Glencoe, 1960; Interpretation of Cultures, Selected Essays, New York, Basic Books, 1973; (Hildred Geertz ve Lawrence Rosen ile birlikte) Meaning and Order in Moroccan Society, Three essays in cultural analysis, Cambridge & London, Cambridge Univ. Press, 1979. Fransızca çeviriler: "La religion comme système culturel", Essais d'anthropologie religieuse (R.E. Bradbury et al.), Paris, Gallimard, 1972, s. 19-66; Savoir local, savoir global : les lieux du savoir, Paris, P.U.F., 1986; Observer l'islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie, Paris, La Découverte, 1992; Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur, Paris, Métailié, 1996.

[12] Mohammed Arkoun, L'Islam, hier, demain, Paris, Buchel-Chastel, 2. bsk. 1982; Lectures du Coran, Paris, Maisonneuve & Larose, 1982; Essais sur la pensée islamique, Paris, Maisonneuve & Larose, 3. bsk. 1984; Pour une critique de la Raison islamique, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984; L'Islam, morale et politique, Paris, Desclée de Brouwer et UNESCO, 1986; Discours coranique et pensée scientifique, Paris, Sindbad, 1989; Ouvertures sur l'islam, Paris, Jacques Grancher, 1989.

[13] Jacques Waardenburg, “Islamic studies and the history of religions (an evaluation)”, J. Waardenburg (Ed.), Scholarly Approaches to Religion. Interreligious Perceptions and Islam (Studia Religiosa Helvetica, I), Bern vs., Peter Lang, 1995, s. 413-451. Yeniden yayımlandığı yer: Azim Nanji (Ed.), Mapping Islamic Studies; genealogy, continuity and change (Religion and Reason, 38), Berlin ve New York, Mouton de Gruyter, 1997, s. 181-219.

[14] 1980'lere doğru özellikle Arap dünyasındaki durum için bkz. Jacques Berque (ed.), Bibliographie de la culture arabe contemporaine, Paris, Sindbad et Presses de l'Unesco, 1981. Müslüman toplumların incelenmesi için teorik çerçeveler özellikle Clifford Geertz ve Ernest Gellner'den esinlenerek geliştirilmiştir. Bkz. Ernest Gellner, Saints of the Atlas, London, Weidenfeld and Nicolson et Chicago, Univ. of Chicago Press, 1969; Muslim Society, Cambridge vs., Cambridge Univ. Press, 1981; Postmodernism, reason and religion, London & New York, Routledge, 1992; Reason and Culture: the historic role of rationality and rationalism, Oxford & Cambridge, MA, Blackwell, 1992.

[15] Burada eski bir metodolojik ikilem bulunmaktadır: Kendi teorik kategorilerini incelenen gerçekliğe empoze etmek ya da o kültürde kullanılan kavramlardan hareketle bunları araştırmacının kültüründeki terimlere çevirmeye çalışmak. Bizce, araştırma konusunu etkileme değil de keşfetme söz konusu olduğu sürece her iki yaklaşım bir birini tamamlar görünmektedir. Ancak kültürel ve siyasi etnik merkezcilikleri aşan teorik bir çerçeve gerekecektir.

[16] Bu olay iyi bilinmekte ama din bilimi için içermeleri her zaman kavranılmamaktadır: Araştırma, konusunu belli bir ölçüde “inşa etmektedir”. Eğer Edward Said, Batı’yı başka kültürlerin ve medeniyetlerin gerçekliğine belli bir Doğu kavramını empoze etmekle eleştirebilmişse biz de bu Batı’yı Avrupa’da bilinmeyen hayat tarzlarının ve maneviyatların gerçekliğine belli bir din kavramı dayatmakla eleştirebiliriz. Birinci durumda daha ziyade politik (güç ilişkisi) bir ilgi devrede iken ikinci durumda daha ziyade ideolojik (hakikat iddiaları ilişkileri, truth claims) ilgi devrededir. Her iki durumda da kullanılan “Doğu” ya da “din” kavramı muğlâk ve kavranılamaz özelliği ile belirli olmaktadır. Her iki durumda bu terim bilinmeyen şey hakkında merak uyandırabildiği gibi ona hâkim olma arzusu da uyandırabilmektedir. Bkz. Edward W. Said, L’orientalisme: l’Orient créé par l’Occident, Paris, Seuil, 1980. Aynı yazarın şu kitabına bkz. Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world, New York, Pantheon Books, 1981.

[17] Louis Massignon, Annuaire du monde musulman : statistique, historique, social et économique, Paris, 1924. Revue du monde musulman, 53 (1922-23)’da yayımlanan üç fasikülün yeniden yayımından ibarettir. Daha sonra bu kitabın gözden geçirilmiş ve güncellenmiş üç baskısı yapılmıştır. İkinci baskı 1926’da, üçüncü baskı ise 1929‘da yapılmıştır (Paris, Ernest Leroux, 482 s.). Tamamen gözden geçirilmiş ve güncellenmiş dördüncü baskı, Vincent Monteil’in katkısı ile gerçekleşmiştir (Paris, P.U.F., 1955, 428 s.).

[18] Din bilimlerinin neden çoğu zaman kurumlar olarak dinlere vurgu yaptıklarını açıklamak için çeşitli nedenler belirtilebilir: ampirik ya da pozitivist yaklaşım, inançla ilgili çıkarlar, olguları doğrulama imkânı vs. Ancak, hem "subjektif" fikirler ve telakkiler hem de sözde "objektif" davranış ve kurumlar, her zaman değerlendirme ve yargının, aynı zamanda da "subjektif" kullanımların konusudur. Yalnızca dinî fikirlerin, telakkilerin olguların kendileri değil, bunlara ilişkin yorum, işlev ve kullanım da incelenmelidir.

[19] Söz konusu olan, İslâmî fenomenlerin (İslâmî anlamda) dinî boyutunu ortaya koymaktır. Siyasi, sosyolojik ve hatta antropolojik araştırma, bazen sosyal fenomenlerin dini faktörünü –muhtemel dinî anlamını- takdir etmemektedir. İslâmî fenomenlerin incelenmesinde muhtemel bir dini anlamı hesaba katmak gerekmektedir. İslâmî hareketlerin incelenmesi konusunda bkz. Jacques Waardenburg, “Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik”, Zeitschrift für Missonswissenschaft und Religionswissenschaft, 77 (1993), s. 216-234. Aynı yazar, “The da’wa of Islamic movements” Actas XVI Congreso UEAI (Salamanca 1995), s. 539-549.

[20] Örneğin bkz. Actes du Colloque Idéologies islamiques contemporaines, Lausanne, 6-7 Aralık 1993. Koord. Jacques Waardenburg. Université de Lausanne, Cahiers du Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions, N° 3, Mayıs 1995. Örneğin bkz. J. Waardenburg, "La dimension internationale des idéologies islamiques" (s. 64-84).

[21] J. Waardenburg, “L’Islam : une religion” (Leçon inaugurale), L’Islam: une religion. Suivi d’un débat : Quels types d’approches requiert le phénomène religieux? Red. Jacques Waardenburg ve Pierre Gisel, Genève, Labor et Fides, 1989, s. 17-50. Krş. aynı yazar, “Research, Communication and dialogue”, Recueil d’articles offert à Maurice Borrmans... (Rome, PISAI, 1996), s. 255-271.

[22] Bu kavramsallaştırmaya nasıl ulaşıldığına dair sırasıyla bkz. J. Waardenburg, “Grundsätzliches zur Religionsphänomenologie”, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 14 (1972), s. 315-335; “Research on meaning in religion”, Religion, Culture and Methodology. Ed. Th.P. van Baaren et H.J.W. Drijvers (Religion and Reason, 8), La Haye & Paris, Mouton, 1973, s. 110-136; “Islam studied as a symbol and signification system”, Humaniora Islamica, 2 (1974), s. 267-285; Reflections on the Study of Religion (Religion and Reason, 15), Paris vs., Mouton, 1978; “Religionswissenschaft new style: some thoughts and afterthoughts”, Annual Review of the Social Sciences of Religion, 2 (1978), s. 189-220; “The language of religion, and the study of religions as sign systems”, Science of Religion: Studies in Methodology. Ed. by Lauri Honko (Religion and Reason, 13), Paris vs., Mouton, 1979, s. 441-457; “Religion unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erscheinungen”, Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Hrsg. Trutz Rendtorff, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, s. 13-35; “Islamforschung aus religionswissenschaftlicher Sicht”, Ausgewählte Vorträge, XXI. Deutscher Orientalistentag, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1982, s. 197-211; “Assumptions and presuppositions in Islamic studies”, Rocznik Orientalistyczny, 43 (1984), s. 161-170; “Über die Religion der Religionswissenschaft”, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 26 (1984), s. 238-255; “Islamic attitude to signs”, Encyclopedic Dictionary of Semiotics, Berlin & New York, Walter de Gruyter, Cilt 1, 1987, s. 392-400; “La science des religions aujourd’hui. Motivations et pistes de recherche”, Religiologiques, 1 (1990), s. 9-36; “Humanities, social sciences and Islamic studies”, Islam and Christian-Muslim Relations, I (1990), s. 66-88; “The problem of representing religions and religion”, in Religionswissenschaft und Kulturkritik. Hrsg. Hans G. Kippenberg et Brigitte Luchesi, Marburg, Diagonal Verlag, 1991, s. 31-56; “In search of an open concept of religion”, La religion dans l’histoire: le mot, l’idée, la réalité. Ed. Michel Despland et Gérard Vallée, Waterloo, Ont., Wilfrid Laurier Univ. Press, 1992, s. 225-240.

[23] Örneğin bkz. Olivier Carré, Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical, Paris, Ed. du Cerf et Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984. Temel incelemeler için hem tefsir literatürü hem de İslâm'da uygulanan hermenötik ile aşina olma gerekecektir. Krş. . J. Waardenburg, "Gibt es im Islam hermeneutische Prinzipien?", Hermeneutik im Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog. Red. H.-M. Barth ve C. Elsas (Hamburg, Rissen, 1997), s. 51-74.

[24] İngilizcedeki construct kelimesinin teknik anlamında. Bu terim, değer ifadesi ya da yargısı içermemektedir.

[25] Krş. J. Waardenburg, “Some North African intellectuals' presentations of Islam”, Christian-Muslim Encounters. Ed. Yvonne Yazbeck Haddad & Wadi Zaidan Haddad, Gainesville vs., Univ. Press of Florida, 1995, s. 358-380. İslâm'ın Müslümanlar tarafından yapılan başka sunumları da benzer şekilde incelenmelidir.

[26] J. Waardenburg, “Islam as a vehicle of protest”, Islamic Dilemmas : Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern shore of the Mediterranean. Ed. Ernest Gellner (Religion and Society, 25), Berlin & New York, Mouton, 1985, s. 22-48. Aynı yazar, “Islam et démocratie”, Actes de l’Institut National Genevois, Livraion n° 39 (1995), s. 35-49, krş. dip. 17.

[27] Örneğin bkz. Ekkehard Rudolph, Dialogues islamo-chrétiens 1950–1993. Introduction historique suivie d’une bibliographie étendue des sources arabes. Université de Lausanne, Cahiers du Département interfacultaire d’histoire et de sciences des religions, No. 1, décembre 1993. Yazar burada diyalog konusunda çeşitli Arap-Müslüman görüşlerini analiz etmektedir.

[28] Örneğin bkz. J. Waardenburg, “L’Islam et l’articulation d’identités musulmanes”, Social Compass, 41 (1994), s. 21-33.

[29] Örneğin bkz. J. Waardenburg, “Some thoughts on modernity and modem Muslim thinking about Islam”, Islam and the Challenge of Modernity : Historical and contemporary contexts. Ed. Sharifah Shifa Al-Attas, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996, s. 317-350. Krş. J. Waardenburg, “Islam’s function as a civil religion”, Yâd-Nâma. In memoria di Alessandro Bausani (Roma, Bardi, 1991), C. l, s. 495-512.

[30] Farklı dinler, medeniyetler ve kültürler arasındaki ilişkilerin incelenmesi, bunların karşılıklı algılayışlarının incelenmesini ihtiva etmektedir. Örneğin bkz. As Others See Us. Mutual perceptions, East and West. Ed. by Bernard Lewis, Edmund Laites, and Margaret Case (Comparative Civilizations Review, Nr. 13 (Fall 1985) and 14 (Spring 1986). New York, Int. Society for the Comparative Study of Civilizations, 1986. İsviçre Din Bilimleri Cemiyeti yıllık toplantılarından birkaçını dinler arasındaki karşılıklı algılayışlara ayırmıştır. Bkz. J. Waardenburg, "Regard historique sur le programme Perceptions mutuelles des religions, 1989–1994", Mitteilungsblatt, Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft, Nr. L (1996), s. 2-5. Krş. J. Waardenburg (Ed.), Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions, and Islam. Bern, Peter Lang, 1995.

[31] İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki tarihi ilişkiler konusunda örneğin bkz. J. Waardenburg, Islamisch-Christliche Beziehungen. Geschichtliche Streifzüge (Religionswissens-chaftliche Studien 21). Würzburg, Echter Verlag ve Altenberge, Oros Verlag, 1992.

[32] İslâm-Hıristiyan diyalogunun incelenmesi konusunda örneğin bkz. J. Waardenburg (Ed.). Islam and Christianity. Mutual perceptions since the mid-20th century. Leuven ve Paris, Peeters, 1998. Krş. aynı yazar, “Islam et christianisme. Les inconnu(e)s d’un dialogue”, Islamochristiana, Nr. 21 (1995), s. 75-86.

[33] Yaklaşık 1050 yılına kadar Müslümanların dünya ve dünya halklarına ilişkin telakkilerinin gelişmesi hakkında bkz. André Miquel, La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du IIe siècle. cilt 2 : Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l’étranger. (Civilisations et Sociétés 37), Paris & La Haye, Mouton, 1975.

[34] Ortaçağ İslâm'ında bir "dinler tarihi"nin gelişmesi hakkında bkz. Guy Monnot, Islam et religions (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 27), Paris, Maisonneuve ve Larose, 1986. Bkz. dip. 31 ve 32. Krş. J. Waardenburg (Ed.), Muslim Perceptions of Other Religions. A historical survey, New York, Oxford University Press, 1999.

[35] Jean Sauvaget, ‘Akhbâr as-sîn wa l-hind’. Relation de la Chine et de l’Inde, rédigée en 851. Texte établi, traduit et annoté, Paris, Société d’édition “Les belles Lettres”, 1948.

[36] Shahrastânî, Livre des religions et des sectes. Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret, Jean Jolivet et Guy Monnot, 2 cilt, Leuven, Peeters & Paris, Unesco, 1986 ve 1993. Bkz. dip. 18.

[37] J. Waardenburg, “Muslim studies of other religions. The medieval period”, The Middle East and Europe: Encounters and Exchanges. Eds. Geert Jan van Gelder ve Ed de Moor (Orientations, 1), Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 1992, s. 10-38.

[38] Muhammad ‘Abduh, Al-lslâm wa’1-nasrâniyya ma’a al-’Um wa’l-madaniyya, Kahire, Dâr al-Manâr, 1902. Gunnar Hasselblatt tarafından yapılan inceleme ve Almanca çeviri: Herkunft und Auswirkungen der Apologetik Muhammad Abduh’s (1849-1905), untersucht an seiner Schrift : Islam und Christentum im Verhältnis zu Wissenschaft und Zivilisation. Diss. Göttingen, 1968.

[39] S.H. Nasr, Al-Bîrûnî. An annotated bibliography, Tehran 1973. Krş. D.J. Boilot, “L’Oeuvre d’al-Bêrûnî : Essai Bibliographique”, MIDEO 1 (1955), s. 161-256 ve MIDEO 3 (1956), s. 391-396.

[40] Metnin editörlüğünü C. Edward Sachau yapmıştır, Leipzig 1878, yeni bsk. 1923. C. Edward Sachau tarafından yapılan İngilizce çeviri: The Chronology of Ancient Nations, London 1879.

[41] Arapça metnin editörlüğünü C. Edward Sachau yapmıştır: London 1887. Daha taze bir baskı: Osmania Oriental Publications Bureau, Osmania University, Hyderabad, Deccan, 1958. C. Edward Sachau tarafından yapılan İngilizce çeviri: Alberuni's India. An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030, 2 cilt, London, 1888; yeni baskı, London 1910 ve New Delhi, 1964.

[42] Söz konusu olan Canon Masudicus'dur. 3 ciltlik metnin baskısı, Hyderabad, Deccan, 1954-56.

[43] Biruni'nin yazılarının bir antolojisi Almancaya çevrilmiştir: In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten Al-Biruni. Übersetzt und erläutert von Gotthard Strohmaier, 2. verbesserte Auflage, Leipzig, Reclam-Verlag, 1991.

[44] Arvind Sharma, Studies in “Alberuni’s India”, Wiesbaden, Harrassowitz, 1983. Ayrıca bkz. Franz Rosenthal, “On some epistemological and methodological presuppositions of Al-Bîrûnî”, in Birûnî Armağanı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974, s. 145-167; W. Montgomery Watt, “Al-Biruni and the study of non-Islamic religions”, Al-Biruni Commemorative Volume, Karachi, Humdurd Academy, 1979, s. 414-419. Krş. Bruce Lawrence, “Al-Biruni’s approach to the comparative study of Indian culture”, Biruni Symposium, Ed. Ehsan Yarshater ve Dale Bishop (New York, Iran Center, Columbia University, 1976), s. 24-47; aynı yazar, “The use of Hindu religious terms in al-Bîrûnî’s India with special reference to Patanjali’s Yogasutras”, dans The Scholar and the Saint: Studies in commemoration of Abu’l-Rayhan al-Biruni and Jalal al-Din al-Rumi. Ed. Peter Chelkowski, New York, New York University Press, 1975, s. 290-348.

[45] A. Jeffery, “Al-Bîrûnî’s contribution to comparative religion”, Al-Bîrûnî Commemoration Volume, A.M. 362-A.H. 1362, Calcutta, Iran Society, 1951, s. 125-161.

[46] “First, they differ from us in everything which other nations have in common” (Çev. Sachau, Bölüm 1, s. 17).

[47] Secondly, they totally differ from us in religion, as we believe in nothing in which they believe, and vice versa” (Çev. Sachau, Bölüm 1, s. 19).

[48] Alessandro Bausani, “L’India vista da due grandi personalità musulmane : Bâbar e Bîrûnî”, Al-Bîrûnî Commémoration Volume, A.H. 362-A.H. 1362, Calcutta, Iran Society, 1951, s. 53-76.

[49] Muhammad Fathallâh Badrân'ın editörlüğünü yaptığı metnin baskısı, 2 cilt, Kahire, Matbaatu'l-Ezhar, 1951 ve 1955; M.S. Kîlânî tarafından yapılan yeni baskı, 2 cilt, Beyrut, 1975.

[50] Shahrastânî, Livre des religions et des sectes. Daniel Gimaret, Jean Jolivet ve Guy Monnot tarafından tercüme edilmiş, giriş ve dipnotlar eklenmiştir (Collection Unesco d'Oeuvres représentatives, Série arabe), 2 cilt, Leuven, Peeters & Paris, Unesco, 1986 ve 1993. Ayrıca mezheplerle ilgili bölümün başka bir Fransızca çevirisine bkz.: Muhammad ben 'Abd al-Karîm al-Shahrastânî, Kitâb al-milal : Les dissidences de l'islam. Présentation et traduction par Jean-Claude Vadet (Bibliothèque d'Etudes Islamiques, 14), Paris, Paul Geuthner, 1984.

[51] Fransızca çeviride s. 114.

[52] Bruce B. Lawrence, “Shahrastânî on Indian idol worship”, Studia Islamica, N° 38 (1973), s. 61-74.

[53] Fransızca çeviride s. 589 ve 595.

[54] Bruce B. Lawrence, Shahrastânî on the Indian Religions (Religion and Society), La Haye-Paris, Mouton, 1974.

[55] W. Montgomery Watt, “A Muslim account of Christian doctrine”, Islamochristiana, N° 9 (1983), s. 249-259.

[56] Karl Jahn, Ta’rîh-i Mubârak-i-Ghazanî des Rashîd ad-Dîn Fadl Allah Abul-Khair. Geschichte der llhane Abagha bis Gaihatu (1265-1295). Textausgabe mit Einleitung, Inhaltsangabe und Indices (Central Asiatic Studies 2), La Haye, Mouton, 1957.

[57] Karl Jahn, Die Geschichte der Oguzen des Rashîd ad-Dîn (Vienne, Böhlaus, 1969); Karl Jahn ve Herbert Franke, Die Chinageschichte des Rashîd ad-Dîn (Vienne, Böhlaus, 1971).

[58] Rashîd ad-Dîn Fadl Allah Abul-Khair, Histoire universelle. Karl Jahn tarafından çevrilen ve açıklamalar ilave edilen Farsça metin Cilt 1 : Histoire des Francs, Leiden, Brill, 1951. Almanca çeviri: Karl Jahn, Die Frankengeschichte des Rashîd ad-Dîn, Wien, Verlag der Österr. Ak. der Wissenschaften, 1977.

[59] Karl Jahn, Die Geschichte der Kinder Israels des Rashîd ad-Dîn, Wien, Verlag der Österr. Ak. der Wissenschaften, 1973.

[60] Karl Jahn, Rashîd ai-Din ‘s History of India. Collected essays with facsimiles and indices (Central Asiatic Studies 10), La Haye, Mouton, 1965. Almanca çeviri: Karl Jahn, Die Indiengeschichte des Rashîd ad-Dîn, Wien, Verlag der Österr. Ak. der Wissenschaften, 1980.

[61] O, örneğin Süryanice yazılan ve ilk bölümünün Tarik-i Muhtasaru’d-Duvel başlıklı Arapça özeti yer alan Chronicon Syriacum‘un yazarı Hıristiyan Bar Hebraeus’u (İbnu’l-İbri, 1225-1286) kullanmaktadır.

[62] “Es ist eine Art von Säkularisierung des bisherigen Geschichtsbildes, die sich hier vollzieht...” (Introduction, Geschichte der Kinder Israels, p. 9).

[63] Kitab-ı Mukaddes dinleri dışındaki dinler hakkında Müslümanların yazdıklarının bir bibliografisi için bkz. Guy Monnot, “Les écrits musulmans sur les religions non-bibliques”, Islam et religions, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, s. 39-82.

[64] Guy Monnot, Penseurs musulmans et religions iraniennes. ‘Abd al-Jabbâr et ses devanciers, Paris, J. Vrin, 1974.

[65] Moritz Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden. Nebst Anhänge verwandten Inhaltes mit Benutzung handschriftlicher Quellen. Leipzig & Frankfurt am Main, 1877. Yeni bsk. Hildesheim, Georg Olms, 1966. Yahudilikle ilgili polemik literatür hakkında bkz. Camilla Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden vs., E.J. Brill, 1996.

[66] Tam da Müslüman bağlamlarda bir din biliminin ortaya çıkışı bu alanda bizim gelişmemizin ilgi merkezindedir. Bkz. J. Waardenburg, “Moslimse houdingen jegens andersgelovigen” (Başka Dinlere Karşı Müslümanların Tavırları), Nederlands Theologisch Tijdschrift, cilt 23 (1969), s. 241-265; “Koranisches Religionsgespräch”, Liber Amicorum. Studies in honour of Professor Dr. C.J. Bleeker (Leiden, E.J. Brill, 1969), s. 208-253; “Un débat coranique contre les polythéistes”, Ex Orbe Religionum, Studia Geo Widengren...dedicata, cilt 2 (Leiden, E.J. Brill, 1972), s. 143-154; Zien met anderman’s ogen (Voir avec les yeux d’autrui). La Haye ve Paris, Mouton, 1975; “Quelques remarques sur l’étude de l’histoire des religions comme elle fut pratiquée dans l’Islam à l’époque médiévale”. Actes du XXIXe Congrès International des Orientalistes, Section “Etudes arabes et islamiques, I - Histoire et Civilisation”, cilt 4 (Paris, L’Asiatèque, 1975), s. 227-233; “L’histoire des religions dans l’Islam médiéval”, Akten des VIII. Kongresses für Arabistik und Islamistik (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), s. 372-384; “Two lights perceived: Medieval Islam and Christianity”, Nederlands Theologisch Tijdschrift, cilt 31 (1977), s. 267-289; “Jugements musulmans sur les religions non-islamiques à l’époque médiévale”, dans La signification du Bas Moyen Age dans l’histoire et la culture du monde musulman (8e Congrès de l’U.E.A.I.) (Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1978), s. 323-341 ; “World religions as seen in the light of Islam”, dans Islam : Past Influence and Présent Challenge, Ed. Alford T. Welch et Pierre Cachia (Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 1979), s. 245-275; “Twentieth-century Muslim writings on other religions: a proposed typology”, Proceedings of the 10th Congress of the U.E.A.I. (Publ. Univ. of Edinburgh, 1982), s. 107-115; “Godsdienst in Rome en Constantinopel, zoals beschreven door Harun ibn Yahya en andere moslimse auteurs” (Harun İbn Yahya ve diğer Müslüman yazarlar tarafından betimlendiği şekliyle Roma ve İstanbul’da din), Historische betrekkingen tussen moslims en christenen. Ed. P.Sj. van Koningsveld (MOI publ. 9, Nimègue, 1982), s. 60-84; “Muslimisches Interesse an anderen Religionen im soziopolitischen Kontext des 20. Jahrhunderts”, dans Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Garsten Colpe. Hrsg. von Christoph Elsas und Hans G. Kippenberg c.s. (Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990), s. 140-152; “Muslim studies of other religions. The medieval period”, dans The Middle East and Europe: Encounters and exchanges. Ed. Geert Jan van Gelder ve

Ed de Moor (Orientations, no. 1) (Amsterdam et Atlanta, Rodopi, 1992), s. 10-38; Islamisch-christliche Beziehungen. Geschichtliche Streifzüge, Würzburg, Echter Verlag et Altenberge, Oros Verlag, 1992; “Cultural contact and concepts of religion. Three examples from Islamic history”, dans F.J. de Jong (Ed.), Miscellanea Arabica et Islamica. Dissertationes in Academia Ultrajectina prolatae anno MCMXC (Leuven, Peelers, 1993), s. 293-325.

[67] W. Cantwell Smith, Modern Islam in India. A social analysis, Lahore, 1943. Gözden geçirilmiş baskı, London, 1946. İkinci Hindistan baskı (gözden geçirilmiş), Lahore, 1946. 1946 (Londres) baskısının yeni baskısı, Lahore, Ashraf, 1963. Bu yazarın sadece bir kitabı Fransızcaya tercüme edilmiştir: L'islam dans le monde moderne, Paris, Payot, 1962. Bu yazarın birkaç İngilizce kitabının konumuz açısından önemine işaret edelim: The Meaning and End of Religion, New York, Macmillan, 1962; On Understanding Islam, Selected Studies (Religion and Reason) La Haye-Paris, Mouton, 1981; What is Scripture ? A comparative approach, London, SCM Press, 1993.

[68] ‘Abd al-Rahmân al-Jabartî, ed. Ajâib al-âthâr fîl-tarâjim wa ‘l-ahbâr, 7 cilt, Kahire, 1958–1967. Chefik Mansour Beyin yaptığı eski çeviri: Merveilles biographiques et historiques ou Chroniques du Cheih ‘Abd al-Rahman El- Djabarti, 9 cilt, Kahire, 1888–1896.

[69] Anouar Louca, Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXe siècle, Paris, Didier, 1970. Yazar şu kitabı tercüme etmiştir: Takhlîs al-ibrîz de Rifâca al-Tahtâwî, Relation de voyage à Paris, 1826-1831